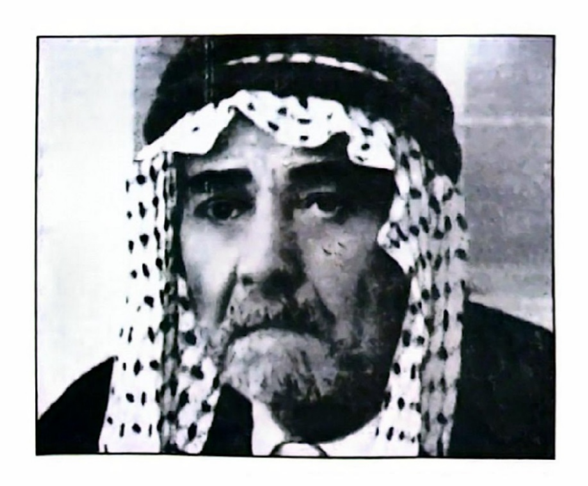
معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

الجزء الأول



جمع وتقديم:
أ. د. داود سلوم
أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي
الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي

آثاره في النقد والأدب

ـ الجزء الأول ـ

معروف الرصافي
آثاره في النقد والأدب

الجزء الأول

جمع وتقديم:
أ. د. داود سلوم
أ. د. عادل كتاب نصيف العزاوي
الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي

منشورات الجمل



معروف الرصافي: آثاره في النقد والأدب، الجزء الأول
جمع وتقديم: ا. د. داود سلوم - ا. د. عادل كتاب نصيف العزاوي - الأستاذ المحامي عبد الحميد الرشودي
الطبعة الأولى ٢٠١٤

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الرصافي

١ ـ حياة الشاعر:

ولد معروف بن عبد الغني الرصافي في بغداد من عائلة يرجع أصلها إلى أكراد العراق وكان هذا الحدث السعيد بالنسبة للأدب عام ١٢٩٢ هـ/ ١٨٧٦ م. تعلم مبادئ الكتابة والقراءة في كتاتيب بغداد ثم أدخل المدرسة الرشدية العسكرية وبعد ثلاث سنوات هجرها والتحق بمدارس الدين ودرس في مدرسة (منيرة خاتون) ومن أساتذته المدرس عبد الوهاب النائب والأستاذ محمود شكري الآلوسي وعين مدرساً في مدرسة ابتدائية في «الراشدية» وقضى مدة من حياته بين الشعر والتعليم فقد درس بعد أن ترك الراشدية في مدرسة «الإعدادي العسكري» في زمن نامق باشا حتى إعلان الدستور عام ١٩٠٨

وتظهر من شعر الرصافي الذي نظم قبل الدستور صلته بالتيارات الثقافية الحديثة والأفكار السياسية التحررية التي كانت تدعو إلى الاستقلال اللامركزي والمساواة الاجتماعية بين الرعايا في الدولة العثمانية وعلى هذا فقد خلع الرصافي لبسه القديم ولبس المدنية الحديثة واستبدل الطربوش بالعمامة كما استبدل الأفكار القديمة بالأفكار الجديدة وإن شهرته التي كسبها به أدبه قبل الدستور دعت أحدهم إلى دعوته إلى القسطنطينية لإصدار مجلة عربية باسم «اقدام».

وحين ذهب إلى هناك لم تتحقق الفكرة فرجع إلى بغداد وفي طريقه مر ببيروت عام ١٩١٠ فطبع فيها الجزء الأول من ديوان الرصافي، واستدعي ثانية إلى القسطنطينية وعيّن هناك مدرساً في دار المعلمين الملكية ومدرسة الوعاظ التابعة

لوزارة الأوقاف ومحرراً لجريدة عربية تسمى «سبيل الرشاد» ثم عيّن هناك نائباً عن لواء المنتفك.

وكانت أفكار الشاعر السياسية قبل الدستور ضد الخلافة وكان الخليفة رمز الظلم والطغيان:

وهبنا أمة هلكت ضياعاً — تولى أمرها عبد الحميد[1]

وكان في أول أمره ضد فكرة التمييز الديني لعلمه أن بعض العرب هم من المسيحيين ومع أنه لم يكن مؤمناً بهذا النوع من المساواة إلا أنه كان يدافع عن الفكرة في حد ذاتها، قال:

إذا جمعتنا وحدة وطنية — فماذا علينا أن تعدد أديان[2]

وقال بعد إعلان الدستور:

هي المساواة عمتنا فما تركت — فضلاً لبعض على بعض وتمييزا[3]

ولكن سرعان ما انشق العرب المسيحيون على العرب المسلمين وسقط الجمع الأول تحت نفوذ فرنسا فلامهم على التفريق:

أو ساقطة مصالح دنياهم وهم عرب — جاءوا على حسب الأديان ترتيبا[4]

ونبههم إلى خطر الفرقة وخطر الاستعمار الفرنسي:

لكن باريز ما زالت مطامعها — ترنو إلى الشام تصعيداً وتصويبا[5]

وما إن أعلن المتعصبون منهم بأنهم ليسوا عرباً حتى صرح لهم بأن العرب المسلمين كانوا قد ضحوا كثيراً في التنازل عن حقوقهم الطبيعية في السلطة في سبيل وضع الأقليات:

وكنا أجبناهم إليها إجابة — بها قد تركنا جانب الدين مزورا[6]

---

(١) ديوان الرصافي (طبعة السقا) ج ١ ـ ٢، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٢١.

(٢) ن.م، ص١٣١.

(٣) ن.م، ص٣٨٠.

(٤) ن.م، ص٣٩٥.

(٥) ن.م، ص٣٩٥.

(٦) ن.م، ص٤٠٨.

وظهرت في هذه الحقبة الدعوة إلى الجمهورية صريحة في شعره:

إن الحكومة وهي جمهورية ... كشفت عماية كل قلب مضلل[1]

وخاطب الناس في عهد الخلافة:

يا أمة رقدت فطال رقادها ... هبي وفي أمر الملوك تأملي[2]

وله رأي سائر:

عجبت للناس في الدنيا فحالتهم ... مع الملوك صريح العقل يجحدها
إن الملوك كالأصنام ماثلة ... الناس تنحتها والناس تعبدها[3]

وما إن أعلنت الحرب العالمية الأولى حتى اتجه إلى الدعوة إلى الوحدة الإسلامية عوضاً عن دعوته إلى القومية العربية وقال عدة قصائد منها:

لا زلت يا وطن الإسلام منتصراً ... بالجيش يزحف من أبنائك الامنا[4]

وقال على لسان العراق بعد سقوط بغداد:

أنا باق على الوفاء وإن كا ... نت بقلبي ممن أحب جراح[5]

وهجا الملك حسيناً الذي كان رمزاً لثورة العرب على الأتراك:

حتى بدت مخزيات اللؤم مشكرة ... من الحجاز حسيناً ثالثاً بهما
إذ راح بالإنكليز اليوم ممتنعاً ... فضاعف الشر فيما جر واجترما

وقد كسبت هذه القصيدة وبعض الأهاجي الأخرى التي سنمر عليها كره العائلة المالكة له حتى أواخر أيامه وموته معدماً فقيراً إلى أبعد حدود الإعدام والفقر.

ولما أعلنت الهدنة عام ١٩١٨ ورأى الأتراك موقف العرب منهم طردوا كل العرب والرعايا إلى خارج حدود تركيا فخرج الرصافي فيمن خرج وجاء إلى الشام آملاً أن يجد ترحيباً من الحكومة العربية برئاسة فيصل ولكن فيصلاً كان قد وغر

---

(١) ديوان الرصافي، ن.م، ص١٦٣.
(٢) ن.م، ص ١٦٣.
(٣) ن.م، ص٥٠٦.
(٤) ن.م، ص٤٨٢.
(٥) ن.م، ص٤١١.

صدره عليه لهجائه أبيه وتصوير الحركة العربية كجزء من خديعة استعمارية كبرى فغض فيصل الطرف عنه وأهله والظاهر أن السياسة الإنكليزية أرادت وضعه تحت جناح رحمتها للاستفادة من مواهبه فاستدعي إلى القدس للتدريس في دار المعلمين فأقيمت له حفلات التكريم والضيافة وعيّن مدرساً براتب ٣٠ ديناراً ومن القدس توجه إلى الحركة القومية في الشام يهاجمها عندما أصبحت خطراً على الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي وخوف تنبه القوميين وقيامهم بثورة أخرى ضد الغازي الجديد وقد يحسب للعامل الشخصي في الهجوم حسابه. قال مؤرخ قبل ٣٣ سنة عن إقامته في القدس: «وعلم أن الوقت قد حان لأخذ الانتقام من خصومه في الشام الذين لم يقدروه قدره. انبرى يراعه في تدبيج المقالات المرة وأرسلها عليها كشواظ من نار»[١].

ولكن علينا أن نشير هنا منذ وقت مبكر في هذه الدراسة إلى أن الفرق واضح قائم في ذهن الرصافي بين قادة هذه الحركة وبين إخلاصه لوطنه وأمته. إن حب الرصافي لوطنه وأمته حب لا يمكن أن يوصف وإنه في الواقع كما قال هو:

(وســـع الـــكـــون والـــزمـــنـــا)

ويبدو أن الرصافي كان موجوداً في العراق في وقت استقبال فيصل في بغداد وبعد ثورة العشرين ولم يشهد الشاعر ثورة العشرين ولم نسمع له صوتاً في الثورة ولم يقل فيها شعراً ولم يدافع بسيف أو قلم. ولم ينسَ الرصافي عداءه للقادم الجديد الذي حرمه العمل في الشام.

فقال ساخراً:

أمـــا وقـــد طـــلـــع الـــرجـــاء   يـــشـــع أنـــوار الـــســـرور
فـــي دار مـــولانـــا الـــنـــقـــيـــب   ووجـــه مـــولانـــا الأمـــيـــر

يؤسفنا أننا لا نتمكن أن نخبر القارئ كم مضى من الوقت بين شعره الأول وشعره الثاني ولا نظن أنه كان بينهما أكثر من شهر واحد.

---

(١) السهروردي: لب الألباب، ج٢، ص٣٣٧.

وإن العلاقة بين هذين الرجلين طريفة تستحق التسجيل والملاحظة فالظاهر أن فيصلاً لم ينسَ حقده القديم على الرصافي وأن الرصافي لم يحصل على ما يبغي وكان يعلم أن شخصية الملك هي العقبة الكؤود. فظل قلقاً متردداً بين المدح والهجاء والرثاء فها هو يمدح:

أفيصل أنت فيصل كل حكم ... نريد به تقدمنا سريعا

وهجاء:

لنا ملك وليس له رعايا ... وأوطان وليس لها حدود

وقال في هجائه:

واليوم صار مليكنا ... ظلاً لـ«كنك» الإنكليز

وقال:

وإذا مليك بلادنا هو نورة ... وإذا مليك بلادهم زرنيخ

وقال عن العراقيين وهو في الشام:

لهم ملك تأبى عصابة رأسه ... لها غير سيف التيمسيين عاصبا
تبوأ عرش الملك لا بحسامه ... ولا كان في يوم له الشعب ناخبا

وشرح موقفه مرة للملك فيصل وأعلمه أن مهاجمته لوالده جاءت من وجهة نظر معينة وأن مهاجمته للعرش ليس المقصود بها فيصلاً بالذات ولكن المقصود بتلك المهاجمة إنما هو «المركز» وفي ذلك تحايل وتهرب من دون شك.

وأراد أن يتقرب من السلطة وأن يحصل على المسألة فرثى الملك حسيناً وقال:

بدا وجه العروبة في حلوك ... غداة قضى الحسين أبو الملوك
لقد نزهت من غمز ولمز ... كما نزهت من شعر ركيك[1]

ورثى فيصلاً:

أبو غازي قضى فأقيم غازي ... فأنطقنا التهاني والتعازي
قضى بدر المكارم والمعالي ... وحيدرة المعارك والمغازي[2]

---

(١) ديوان الرصافي ص٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٢٦.

ومدح نوري السعيد:

نوري السعيد أبو صباح ومن به سعد العراق فثغره بسام[1]

وهجاه:

قل لي بربك يا سعيد ولست بالرجل السعيد

وإن كل هذا التذبذب في العقيدة السياسية يشرحه طموح الرصافي إلى الحكم أو شيء يشبه هذا. فهو لا شك كان يحلم في الفترة الأولى من تأسيس الحكومة العراقية بالوزارة أو يعمل معهم خاصة وأنها كانت فترة «تعيين» لا عن مقدرة وإنما عن غنى أو مركز أو صلافة إلخ...

وهذا هو يصيح بأعلى صوته في عام ١٩٢٢ يخاطب أولي الأمر:

يا مبعديَّ بظلم عن مناصبهم وقاطعين إلى ما ابتغى طرقي
علمت كل خفي من ضمائركم وما علمت الذي ترضون من خلقي
ماذا يوافقكم من شأن صاحبكم حتى يكون لديكم حائز السبق
إن كان عقل فإني عاقل فطن أو كان حمق فعندي أحمق الحمق
فجربوني تفوزوا عند تجربتي بما تريدون من طيش ومن نزق

وأهم ما شغل الرصافي من أعمال الحكومة العراقية بين ٩٢١ و٩٣٠ هو: أنه عمل نائباً لرئيس لجنة الترجمة والتعريب في وزارة المعارف وحاضر كذلك في كلية المعلمين العالية ثم عيّن نائباً في المجلس ووقف ضد المعاهدة العراقية الإنكليزية كما ذكر الحسني في كتبه أما الكاتب المهجري الريحاني فقد ذكر في كتابه أنه كان مع المعاهدة.

إن سلوك الرصافي وخلقه وطموحه يضاف إلى سخريته وهجائه اللاذعين اللذين استخدمهما للحصول على رغباته ـ حدد موقف حكومات العهد البائد منه وكذلك العائلة المالكة والاستعمار الإنكليزي فهو من الناس الذين لا يُشترون بسهولة.

---

(١) ديوان الرصافي، ص٥٠٤.

وأما بين ١٩٣٠ و١٩٤٠ فلم يعمل الرصافي في عمل حكومة وإنما عاش من إحسان أصدقائه وترك العراق مراراً عديدة ثم عاد إليه وبعد عام ١٩٣٧ التجأ إلى الفلوجة معتزلاً الحياة وقد تزيا منذ مدة مبكرة بالزي العربي ووصفه بالبساطة وطمح إلى عزلة تشبه عزلة غاندي وحين ثار العراق عام ١٩٤١ على الإنكليز وضعفت العائلة المالكة بخروج عبد الإله رحب بثورة الشعب الجديدة وهجا الإنكليز وعبد الإله هجاء مراً وهو بذلك قد قضى قضاء مبرماً على كل أمل في الاستفادة من الخدمة العامة بالتوظف وزادت حالة الرصافي الاقتصادية سوءاً على مر الزمن وجفاه إخوانه ونسيه العراقيون كعادتهم حتى مات عام ١٩٤٥ في بيت خال من كل شيء حتى من مقعد أو ستارة لنافذة الشاعر وكان قد جاء إلى بغداد للمعالجة فمات في الأعظمية. ووصف الشاعر الجواهري الأيام الأخيرة من حياة هذا الشاعر البائس:

«حتى انتهى (الرصافي)... مساء يوم ١٦ آذار من عام ١٩٤٥ في تلك الغرفة الجرداء التي لا أنساها أبداً وكأنما أنا فيها الآن وكان الرصافي ـ وهو ذاك أمامي ـ على سرير من السرر الرخيصة لولا أن الرصافي هو الذي كان ينام عليه وكان هو الآن وقد أحسّ بي وأنا أدب على أطراف أصابعي لئلا أوقظه وكانت الحيرة هي في أين أجلس إذ ليس في الغرفة كرسي أو خشبة أو حتى حجر للجلوس وكأنما هي في هذه الساعة لا غيرها إذ تتبدد الحيرة باستيقاظ الرصافي وبوجودي محلاً على طرف السرير فيتحامل على نفسه فألح عليه ملتمساً إلا يفعل فيأبى فأطيع فأتحدث إليه آخر حديث وأوجعه قبل أن يموت بأيام... قد انقضى (عصر الرصافي) في هذه الغرفة الجرداء ولم يسدل عليه ستار فأنا أحلف صادقاً وكان الجو مشمساً والضوء يؤذي عيون الرصافي وكان على درجة من الحرارة لا يطيقها مريض مثقل لا بد له من أن يمد عليه الغطاء أحلف صادقاً أنه لم يكن في غرفة صاحب هذا الجيل كل ستار»[1].

أعتقد أن سبباً من أسباب بلبلة الرصافي الفكرية والتي سببت له كل هذا الألم

---

(١) مهرجان الرصافي. بغداد ١٩٥٩.

والأذى هو تأثير الأفكار الواردة ودعاتها عليه. ففي كل فترة يتبنى فكرة وفي كل يوم له هوى فهو لهذا قد كسب عداء كثيراً من الناس ممن ماشاهم ثم تخلى عنهم.

وإن الشيء الآخر هو خلق الرصافي. فالرصافي في خلقه الذي كسبه عن الثقافة العربية جعله أكثر الناس إباء وكبرياء وترفعاً. فالحقيقة أن الإنسان حين يقرأ ديوانه يضطر اضطراراً إلى الإعجاب بشيمته وإبائه وعزة نفسه فهو نفسه يعرف أنه كان ضحية هذا الإباء قال:

فلا تنس يا فخري إبائي فإنني ضحية هذا الجامع المتشرد[1]

ويشرح في الأبيات التالية نفسيته منذ فترة مبكرة من شبابه:

وإني لأهوى الحق كالطيب ساطعا وكالريح هباباً وكالشمس ظاهرا
ستبقى لنفسي في هواه سريرة إذا الدهر أبلى من بنيه السرائرا
وتكره نفسي أن أكون مخادعاً لا درك نفعاً أو لا دفع ضائرا
ومن أجل مقتي للمخانيث أنكرت يدي أن تحلى في الجنان أساورا
وما العجز إلا أن أكون مكاتماً إذا ما تقاضتني العلى أن أجاهرا
ولولا طموحي في الحياة إلى العلى سكنت البوادي واجتنبت الحواضرا

وإن قسماً من شقائه يرمى على عاتق خلق أبناء الجيل الماضي من الحكام. فهم طبقة من ضعفاء الخلق ولؤماء الطباع من الذين يحاربون الإنسان في رزقه إذا ما خالفهم في الرأي فهم أبداً يخلطون بين المصلحة العامة والعلاقة الشخصية مما سبب للعراق ولأبنائه المصلحين كثيراً من الأذى والضيم.

وإن خضوع العهد البائد لسلطان الاستعمار وتشجيعه سياسة القضاء على الأفكار الحرة وأحرار التفكير دفع بهم إلى محاربة الرصافي محاربة أقل ما توصف به بأنها بعيدة عن محاربة الرجل الكريم الطبع الحر النفس.

وكنا أيضاً قد أشرنا قبل هذا إلى طموح الرصافي وتذائبه السياسي ولذا فإننا

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٧٧.

نعتقد أن الشاعر قد جنى عليه طموحه الذي لم ترافقه المداهنة المطلوبة لروح العصر الذي عاش فيه الشاعر.

قد تثار هنا قيمة أشعاره السياسية ومقدار المصلحة العامة والمصلحة الشخصية في كل ما نظم من هذه الأشعار.

لا شك أن حصة الأشعار السياسية التي قيلت حباً وخدمة للعرب كثيرة وأن حب الرصافي للناس والأرض لا يعتريهما شك ولا ترقى إليهما ريبة أما موقفه من الشخوص فالمصلحة الشخصية فيها واضحة.

وبعد ثورة ١٤ تموز احتفل العراق بذكرى وفاة هذا الشاعر الفذ إلا أن العناصر التي احتفلت به أهملت قابلياته الفنية وتحليلها وأكدت الاتجاه السياسي الشخصي واتخذت من ذكراه واجهة للدعاية لنفسها ولمؤسساتها أكثر من اتخاذها كذكرى للعلم والحقيقة والتقدير الصحيح. كانت نتيجة هذا الاحتفال كتاباً يستحق النظر فيه وأن يقال فيه شيء ما. إن أغلب الكلمات التي قالها المحتفلون كان الهدف منها سياسياً الغرض منها الدعاية لجهات سياسية معينة وإن هذا الغرض كان أقوى حتى من الدعاية للجمهورية أتاحت لهؤلاء إحياء ذكرى الشاعر الخالدة.

وكان موضوع أغلب الكلمات خالياً من الدراسة العميقة أو التحليل أو التأمل ما عدا كلمات قليلة. إن كلمة السيد مصطفى علي في بحثه عن الرصافي والبيت الهاشمي جاءت تصور جانباً واحداً وهو جانب النزاع ولم يذكر الكاتب الفاضل جانب الموافقة والمدح ولم يعلله. ومن الكلمات التي عرضت جانباً طريفاً كلمة الأستاذ سديق العلوي بعنوان (الرصافي شاعر إنساني حي) ولعل أعمق الكلمات قاطبة كلمة الأستاذ كمال إبراهيم (الثورة في شعر الرصافي) فالمقال دراسة علمية مرتبة ولو أن الكاتب حشر كلمة «الثورة» كعنوان للمقال وحاول أن يطبق المحتوى على العنوان وهناك من المقالات ما لا يمكن أن يوصف إلا بأنه واجهة وإعلان سياسي ككلمة وفد الصين وروسيا والأردن إلخ. . .

مما لا شك فيه أن شعر الرصافي حمّال أوجه فكل قد اقتبس ما يرغب به لشرح فكرته دون الدخول إلى حقيقة ثابتة في ماهية أفكار الرصافي وتطورها

واستقرارها الأخير وفي هذا خطر على الحقيقة وعلى ما أعلم أن في بغداد أكثر من رجل من المختصين بالأدب الحديث وقد كتبوا عن الرصافي قبل الثورة ولكنهم لم يدعوا للكلام في الموضوع وهم أقرب الناس إليه...

وخلاصة القول في ذكرى الرصافي أنها كانت وسيلة من وسائل الدعاية السياسية فقد انعدم فيها البحث العلمي في الغالب وطغت العاطفة على الحقيقة والخيال على الواقع.

فقد أراد بعضهم أن يخلق من الرصافي بطلاً ذا عقيدة ملونة بلون معين يحارب من أجلها وما كان الرصافي - في واقع الأمر - ذلك الرجل وإنما كان عراقياً عربياً مسلماً قبل كل شيء يدافع عن العراق والعرب والمسلمين حتى في قصائده التي بدت فيها نزعته الاشتراكية أو الإنسانية ومن قال غير هذا فسوف يعوزه البرهان.

٢ - آراء الرصافي في الأدب والفن:

ترك الرصافي في كتبه وديوانه آراء متفرقة يمكن أن يكون الإنسان من مجموعها معرضاً مقارباً لما كان يعتقده الرصافي. ولعل أقوال الرصافي في (الشعر) هي أكثر أقواله شيوعاً في الديوان وفي كتبه الأخرى ولذا رأينا أن نبدأ بالكلام عن رأيه في (الشعر).

درس الرصافي عام ١٩٢٨ دروساً في العروض وترك في أول الكتاب وآخره ملاحظات عن الشعر وعلاقته بالفنون الأخرى لا بأس باستعراضها اقتباساً.

قال الرصافي:

«لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم أن يكون مطابقاً لما فيه من ألحان وإيقاع، ولا يكون كذلك إلا إذا كان موازناً لتلك الألحان في الحركات والسكنات وهذا هو الوزن في الشعر وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته.

نعم، لا ينكر أن الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنثور ولكن إطلاق الشعر على المنثور إنما هو إطلاق بالمعنى العام: أي من حيث إنه يؤثر في النفوس تأثيراً شعرياً وإلا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز أن يكون غير موزون لأنه

كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه. فالوزن إذن ضروري في الشعر...»[1].

وقال في آخر الكتاب:

«وآخر قول نقوله هنا فنختتم به هذه الرسالة هو أن الشعر وليد الغناء وما دامت الألحان في الأغاني لا تدخل تحت حد أو حصر فكذلك أوزان الشعر لا تعد ولا تحصى»[2].

وعلى هذا فإن الرصافي يؤمن أن الشعر يجب أن يكون موزوناً وليس من الضروري أن يكون من أوزان الخليل، إلا أنه يجيز الخروج على الوزن والموسيقى في الشعر كما أظن كما أنه لا يعفي الأديب أو الناقد من الجهل بالبحور الشعرية لأنه نوع من الثقافة التي يجب أن يعرفها الناقد أو الأديب حتى تكون ثقافته متكاملة، قال:

«لا شك أن الأديب الكامل في أدبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون لكي يكون كاملاً في أدبه من كل جهة فإذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم أو فن من الفنون كان أدبه ناقصاً من جهة ذلك العلم أو ذلك الفن لأن هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور فتستعمل فيه إما على طريق التشبيه وإما على طريق التوجيه الذي هو من أنواع البديع وإما على طرق أخرى لا تعد ولا تحصى. فإذا كان الأديب جاهلاً تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعراً كان أو غيره»[3].

أما أقواله في «الشعر» في الديوان فهي خليط متناقض الأفكار القديمة والحديثة التي يغلب عليها طابع المدح الشخصي الذي يبيحه الشعراء لأنفسهم شعراً ولنفهم هذه الآراء سوف نعرض بعضها، قال يصف شعره:

---

(١) الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦ ص ١١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٣) ن.م، ص١٥.

وأرسله نظماً بروق انسجامه فيحسبه المصغي لإنشاده نثرا
أضمنه معنى الحقيقة عارياً فيحسبه جهاله منطقاً هجرا[1]

ويشرح في أبيات أخرى رأيه في الشعر فيعتبر القافية من مقاييس القابلية الفنية وأنها تساوي مطابقة اللفظ للمعنى والمعنى للفظ وإن أحسن الشعر في رأيه هو المطابق لروح العصر والذي لا يقلد أحداً وأنه يأخذ المعاني الجميلة فيكسبها بألفاظ كأنها الدر[2] وهو يقصد في شعره بيان الحقيقة لا غير:

ذا أنا قصدت القصيد فليس لي به غير تبيان الحقيقة مقصد
نشدت بشعري مطلباً عز نيله وإن هان عند الشعر ما كنت أنشد
فللنجم قدر دون ما أنا ناشد وللدر قدر دون ما أنا منشد

ويعرّف الشعر تعريفاً شعرياً بديعاً جداً. فالشعر هو الفن الذي «يشرح» الشعور ويعبر عنه بالموسيقى و«يقطر» العواطر من وضر المادة فكأنه الأنبيق مرتبط بالقلب:

الشعر فن لا تزال ضروبه تتلو الشعور بألسن الموسيقى
ويجيد تقطير العواطف للورى فتخاله لقلوبهم أنبيقا

وهو يقول عن نفسه بأنه طرق بحور الشعر كافة «رهواً ومائجاً»[3].

ولا شك أنه يدعو الشاعر إلى تنويع بحوره وهو ضد شعر المدح «وقلت اعصني يا شعر في المدح»[4] ولكن حقيقة الأمر هي غير ذلك والسبب في هذه الفلسفة التي يريد أن يتخذها لأن الناس لا يستحقون الهجاء أو الرثاء لها لتفاهتهم وأنه قد يجبر على المدح فيقول مديحه ساخراً[5] ويقول إنه لا يريد مكافأة على الشعر وإن واجبه أن يكون «هادياً»[6] ومرشداً ويؤكد مرة أخرى نزعة مثالية لم يحققها الواقع. يقول إن شعره خال من المدح أو الهجاء وهذا شيء لا يؤكده واقع حياة الشاعر:

---

(١) ديوان الرصافي، ص٥١٦.
(٢) ن.م، ص٦٤.
(٣) ن.م، ص١٢٣.
(٤) ن.م، ص١٢٣.
(٥) ن.م، ص١٢٣.
(٦) ن.م، ص١٩٤.

تـركـت مـن الـشـعـر الـمـديـح لأهـلـه ونـزهـت شـعـري أن يـكـون قـذاعـا

لا شك أن هذه النزعة هي نزعة الشاعر في أول شبابه قبل دخوله إلى ساحة الميدان السياسي وسنأتي إلى شرح أطوار شاعرية الرصافي فيما بعد.

وهو يعتقد ـ على حق ـ بأن شعره من أجود الشعر وأصلبه «كما نزهت عن شعر ركيك» وهو يعتقد بأنه له سليقة سليمة في اختيار جيده:

«أبـت غـثـه واسـتـوثـقـت مـن سـمـيـنـه»

وبأن الشعر الركيك لا يمر على باله وبأنه يطمح إلى الابتكار فيه وإن الشعر إنما هو لبث الخير والإصلاح والحكمة[١].

وكثيراً ما استخدم الشعر في سبيل الرشاد وحث الناس على المعونة للمعوزين والضعفاء ونصر المساكين.

قال:

هـذه حـكـايـة حـال جـئـت أذكـرهـا ولـيـس يـخـفـى عـلـى الأحـرار مـغـزاهـا

أولـى الأنـام بـعـطـف الـنـاس أرمـلـة وأشـرف الـنـاس مـن بـالـمـال واسـاهـا[٢]

وهو لا يميل إلى الشعر الغامض المعقود في المعنى وإن كانت ألفاظه مغلقة أحياناً قال:

إنـمـا غـايـتـي مـن الـشـعـر مـعـنـى واضـح يـأمـن الـلـبـيـب الـتـبـاسـه[٣]

والرصافي من المعجبين بالفنون الجميلة كالتمثيل والتصوير والموسيقى والغناء.

فإن للغناء في النفس نشوة تخفف من حنين العواطف المكبوتة فهو يحدث النشوة التي «تطفئ في حشاك حريقاً»[٤] وإن الفنون ترقى برقي الأمم. فكلما كانت

---

(١) ديوان الرصافي، ص١٩٤.
(٢) ن.م، ص٢٠٦.
(٣) ن.م، ص٣٠٣.
(٤) ن.م، ص٨٠.

الأمم بدائية كان غناؤها بدائياً جاهلياً كأنه نقيق الضفادع فالفن عند الرصافي «مقياس الحضارة»[1] وهو في ذلك على حق.

أما مسارح التمثيل: فهي مدرسة اجتماعية تشحذ الشعور وتعلم «الغافل» و«تنمي الحميد من الخصال» وهو بهذا لم يخرج بالمسرح عن الواجب الأخلاقي والاجتماعي وليس هذا هو واجب الفن دائماً.

أما «المصور» فهو الذي يعكس لنا الحياة وقد يجيد أحياناً مصور ما أكثر مما يجيد الأديب ويفوق «الشاعر المنطقبا» وأهداف التصوير: «أن يستفيد بها الشعور مسموقاً، ويكرر رأيه في المسرح في مكان آخر»[2].

ويكرر قوله في التصوير في مكان آخر فيعكس لنا رأياً معاكساً يرى التصوير للعري مما يثير العواطف بدل أن يسمو بها:

منظر يترك العواطف منا في هياج من الهوى وزحام[3]

وفي كتابه «دروس في تاريخ آداب اللغة العربية»[4] وهو من المحاضرات التي ألقاها في دار المعلمين العالية حين اشتغل محاضراً فيها بين ١٩٢٠ و١٩٣٠ يعرض الرصافي آراءً طريفة في دراسة الأدب وفي نقد الشعر والشعراء وتقديرهم.

ففي محاضرة «تاريخ آداب اللغة العربية» من الكتاب المذكور يضع منهجاً في دراسة اللغة وأدبها كوحدة شاملة من حيث المفردات والأساليب والأدباء والآثار والبيئة فهو لا يرى أن واحداً من هذه المكونات ينفصل عن الآخر بل العكس هو الصحيح فإنها وحدة متكاملة يكمل أحدها الآخر.

فدراسة اللغة تستدعي:

١ ـ دراسة المفردات والنظر في تطورها ونموها وموتها ودخول الغريب الأجنبي فيها وتوسعها من حيث التركيب والاشتقاق والبحث في المعاني المختلفة

(١) ديوان الرصافي، ص٨٠.
(٢) ن.م، ص٢٢٨.
(٣) ن.م، ص٥٤٢.
(٤) طبع في بغداد لآخر مرة عام ١٣٧٩ هـ/ ١٩٦٠ م وعلى هذه الطبعة اعتمدنا في اقتباس نصوصنا.

للفظة الواحدة ووجود الرابطة بين هذه المعاني وعلاقة المعنى الواحد بالمعاني الأخرى.

٢ ـ دراسة الأساليب والتراكيب وكيف حدثت هذه التراكيب وما هي الصور والمشاعر التي ساعدت على خلقها ثم البحث في المجازات والأساليب البلاغية وأسباب استحداثها ثم البحث في تاريخ التراكيب وموت بعضها واستحداث الجديد تبعاً لمرور الزمن وتطور الأمة أو انحطاطها.

٣ ـ البحث في النتاج الأدبي شعراً ونثراً والبحث في أنواع الشعر وما استحدث فيه من جديد ثم البحث في النثر وأنواعه وما هي الأسباب التي ساعدت على نمو فن معين وإضعاف آخر.

٤ ـ دراسة أحوال الأمة ذات اللغة المعنية ودراسة تاريخها وحياتها فإن مثل هذه الدراسة مهمة في معرفة هذه اللغة.

٥ ـ دراسة إقليم الأمة وأحوال البلد الجغرافية وطبيعة أرضه للنظر في مقدار تأثير هذه الطبيعة في هذا الأدب.

٦ ـ علاقة الأمة بجيرانها والبحث في الروابط الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية بين الأمة وما يجاورها لنرى مقدار الاختلاط ومقدار التأثر والتأثير.

٧ ـ البحث في حياة الأفراد من رجال القلم وتبيان نشأتهم وثقافتهم فإن ذلك من الأمور المهمة في تقييم أدب أحدهم ومعرفة المؤثرات فيه.

٨ ـ دراسة آثار هؤلاء على أنها ظواهر أدبية تستحق الملاحظة والتسجيل وقد يكون هناك تأثير وعلاقة بين الفرعين الآخرين وإن اتجه النقاد لدراسة الأثر دون المؤلف والرصافي بعد هذا ليس من المؤمنين إلا بهذا النوع من الدراسة المنفصلة لتفهم طبيعة الأدب ولمعرفة المبدع من غير المبدع والجيد وهو يدعو إلى تأليف «دائرة معارف» للآداب وتكون مفتوحة يبحث فيها كل إنسان حسب اختصاصه على أن تكون نامية متطورة أبداً تضم الجديد الذي يكتب وتأخذ بالقديم الذي يكتشف، وما دعا الرصافي في فكرته هذه إلى شيء خيالي إذا علمنا أن العرب يعوزهم إلى الآن دراسة علمية لآدابهم ويعوزهم معجم تاريخي للغتهم.

وفي محاضرته الثانية «ما هو الأدب؟ وما هو الأديب؟» يعمد إلى مسألة خاصة من هذه المسائل العامة فيشرحها فيما تبقى من الكتاب في فصول كما سنرى، فهو يعرّف الأدب لغة ويعرّف الأدب اصطلاحاً وهو يناقش بعض التعاريف للأدب ويدحضها ثم يضع تعريفاً للأدب والأديب كما يراهما هو فالأديب «هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبة كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية بداعة».

والأدب: «إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف في النفوس قبضاً وبسطاً بما تنقله إليها وتصوره لها من وحي تلك القوى العقلية».

وهو لا يحرم على الأديب أن يطرق الموضوعات المكشوفة وإنه ليس هناك من علاقة بين الخلق الحسن للأديب والإنتاج الأدبي فالإنتاج الأدبي صورة يرسمها الأديب وقد تكون فاحشة وهو عفيف وقد تكون عفيفة وهو فاحش فهو قريب في هذا من مرآة (ستندال) في كتابه «الأسود والأحمر» فهي تعكس ما ينعكس عليها سواء كان منظراً جميلاً أو منظراً قبيحاً وليس الأديب بالمسؤول إذا نقل الحياة كما هي.

ثم يبحث في «موضوع الأدب وغايته».

يعرض الرصافي لمناقشة نظرية «الفن للفن» فيعارضها في أول المحاضرة ثم يعتنقها في آخر المحاضرة وهو لا يدري فهو رحمه الله سمع شيئاً وقرأ شيئاً في النظرية.

هذا ما سمعه:

«سمعت بعض المتجددين من أبناء الترك في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفسية أو الفنون الجميلة وهي الشعر والموسيقى والرسم والنحت فهذه الصناعات كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا ما قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا...

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب

أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها».

وقال عما قرأ:

«ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار العلوم بالآستانة فقرأت فيه بحث قولهم «الصنعة للصنعة» وعلمت فيه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجة عن غايتها أي أن الشاعر لا يحتاج في صناعة القصيدة إلا إلى الألفاظ وليس كالنجار الذي يصنع الكرسي باستخدام الخشب» ويدل هذا على أن الرصافي لم يفهم مدلول النظرية مما سمع وأن ما قرأه لم يكن واضحاً.

ولكنه يعود هو ويشرح غاية الأدب شرحاً مطابقاً فعلاً لنظرية «الفن للفن» فيبدو وكأنه نصير متحمس حقاً. قال:

«إن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهييج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً وتألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف ومن هنا تعلمون أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً... وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وتحسين الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا ريب أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق...».

وإن هذا القول يناقض أقوال الرصافي الأخرى في ديوانه كما رأى القارئ قبل قليل من رأيه في الشعر ولعل أقواله في النثر هي الأقوم وهي الأقرب إلى منطق العقل وإن أقواله في شعره هي من بنات العاطفة فموقفنا عندها موقف المقارن لا موقف المؤمن القاطع بها...

ثم يبحث في قابليات الأديب العقلية ويبحث في (الذكاء والخيال والحس والحافظة والذوق)، ثم يقسم الأدب إلى منظوم ومنثور ويقسم النثر إلى مرسل ومسجع.

فهو يرى ـ خطأ ـ أن الأدب مر في مراحل أولها الكلام المرسل ثم الكلام المسجع وبعدها ظفر الأديب إلى مرتبة الشعر ولو عكسنا ذلك لعرفنا أن الشعر كان أسبق في الظهور من النثر لاعتماده على الخيال والعاطفة أكثر من المنطق والتحكيم والتركيز العقليين.

ويستعمل آراء النقاد القدامى في التمييز بين المنظوم والمنثور وهو يعتقد أن الوزن والقافية إذا قيدا ألفاظ الشاعر فإن معانيه لا تتقيد ويرى أن الشعر يكسب المعنى رونقاً وبهاء لا يكسبها النثر ويضرب لنا مثلاً بلزوميات أبي العلاء المعري وهو يرى أن الشعر قد يكون غير منظوم وعلى هذا فالشاعر يؤمن بوجود الشعر الحر أو بوجود الخيال الشعري في النثر وخاصة المسجوع. وهو يدعو إلى التعبير عن روح العصر في اللغة والشعر فيقول:

«وليست اللغة سوى واسطة نعرب بها عن أفكارنا ونترجم عن حياتنا ونعبر عن حاجاتنا ولا ريب أن أفكارنا وحياتنا وحاجاتنا اليوم غيرها في زمن امرئ القيس فكيف نتقيد بلغته وهي قاصرة عن هذه الأفكار وهذه الحياة وهذه الحاجات. فيجب أن ننتفض من هذا الجمود وأن ننهض باللغة إلى مستوى تكون فيه صالحة لأفكارنا منطبقة على حياتنا العصرية كافية لحاجاتنا اليومية».

ثم يعرّف الرصافي الشعر بأنه: «مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً».

وهو يرد في مناقشته هذا التعريف على تعريف العرب للشعر بأنه كلام ذو وزن وقافية فهو يرى:

«أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية... فالوزن والقافية غير مأخوذين في مفهوم الشعر بل في

مفهوم المنظوم وإنما أخذا في مفهومه ليكون الكلام بينهما من الأغاني لأنهما ضروريان للغناء».

ويعود إلى شرح نظرية تطور النثر إلى سجع ويعرض إلى اكتشاف السجع صدفة ثم الأخذ به وتأسيسه في الأسلوب تعمداً وأن صور السجع امتدت قروناً عديدة ثم جاء دور الوزن ويؤكد على عمل الاتفاق والمصادفة في اكتشاف الميزان الشعري.

ويشير إلى ما هو قريب من الموزون مصادفة من آي القرآن الكريم ويرى أن العرب قد غنت بالسجع وهو يذكر هذا دون برهان. ثم ينتقل إلى القول إن الغناء ساعد بعد ذلك على ظهور الوزن وتكامله فظهر الشعر وساعد على ظهوره الرقص والحركات المتناسقة. فخروج الموسيقى أو الرقص بصورة مرتبة مضبوطة دعت إلى ضبط الألفاظ طولاً وقصراً وتسكيناً وتحريكاً. وهكذا ظهر الشعر ويرى ـ كما يرى الأولون ـ أن أقدم أنواع الشعر العربي هو (الرَّجز) لسبب واحد هو:

«احتمال وقوع وزنه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها».

ثم يبحث الرصافي في كتابه الموضوع الكلاسيكي الذي شغل بال النقاد من العرب القدامى وهو تقسيم الشعراء إلى طبقات ويقول إنه لم يهتد فيما فعله النقاد «إلى نتيجة معقولة مما كتبه القوم في مسألة طبقات الشعراء».

ويرى الرصافي أنه من الصعب الاهتداء إلى طريقة يصنف فيها الشعراء إلى طبقات أو مجموعات من حيث الزمن فيقول في هذا التقسيم:

«وما أدري أية فائدة في هذا التقسيم فإن الغرض المطلوب من تقسيم الشعراء إلى طبقات غير حاصل به إذ بمجرد قولنا إن فلاناً شاعر من الجاهليين أو المولدين لا تتعين منزلته في الأدب ولا مكانته في الشعر إذ من الجائز بل من الواقع أن يكون في المولدين من هو أشعر من بعض شعراء الطبقة التي فوقه وكذلك القول في الإسلاميين أو كذلك المخضرمين حتى أن شعراء الطبقة الواحدة من طبقات الشعراء

الخمس[1] مختلفون أيضاً في المنزلة فليسوا كلهم في منزلة واحدة في الشعر حتى يكونوا كلهم من طبقة واحدة»[2].

ويناقش تقسيمات العرب للشعراء من حيث الجودة ويناقش الاصطلاحات التالية: «الخنذيذ والمفلق والشاعر والشعرور» ويرى أن هذه التقسيمات غير واضحة الحدود وأنها بنيت على اعتبارات فرضها الذي وضع هذا المنهج وقد يجوز لغيره أن يضع منهجاً آخر...

كما أن الفرق بين (الخِنذيذ والمُفْلِق) أقيم على الاشتراط في كون الأول شاعراً وراوية وفي هذا ظلم للمفلق الذي قد يكون شاعراً جيداً إلا أنه ليس براوية. أما الرصافي فيعدل هذا المنهج ويقول إن الشعراء أربعة:

١ ـ الشاعر المبدع المبتكر.

٢ ـ الشاعر المقلد مع جودة.

٣ ـ الشاعر الذي يأخذ من غيره.

٤ ـ الشاعر العادي الذي دون شك.

ويرد أيضاً على تقسيمات القرشي في (جمهرة الشعراء) الذي جمع القصائد ووضع لها أسماء وقسم شعراءها تبعاً لذلك مثل الطبقة الأولى وهم أصحاب المعلقات ثم الطبقة الثانية وهم أصحاب المجمهرات إلخ...

ويسأل الرصافي عن تقسيم القرشي ويقول:

«لماذا جعل أصحاب المعلقات من الطبقة الأولى وأصحاب المجمهرات من الطبقة الثانية وأصحاب المنتقيات من الطبقة الثالثة وهؤلاء هم كلهم جاهليون فهل تسمية قصائدهم بهذه الأسماء وتلقيبها بهذه الألقاب هي التي اقتضت جعلهم على هذا الترتيب فإن كانت هي التي انتفت ذلك فإن هي إلا أسماء هو سماها وهو

(١) أي من الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمولدين والمحدثين.

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٧٤ ـ ٧٥.

وضعها وليس له بها فيما يدعيه من سلطان»[1] والرصافي نفسه يميل إلى عدم وضع منهج للتفاضل بين شاعر وآخر ويشرح رأيه بما يلي:

«وأنا مع ذلك لا أرى فائدة من تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة لأن الإجادة لا تنتهي إلى حد معلوم ولأننا نستطيع في كل وقت أن نوازن بين شاعر وآخر ولكننا لا نستطيع أن نوجد حدوداً واضحة بحيث تشمل جميع الشعراء الأولين والآخرين وتقسيمهم إلى طبقات ينفصل بعضها عن بعض بفصول بيّنة فلتضرب عن هذه المسألة صفحاً...»[2].

ثم يبحث الرصافي في (الأسلوب) ويعرّفه بأنه هو «الطراز الذي ينسج فيه برد الكلام والطابع الذي تنطبع فيه جمله وتراكيبه»[3] ويرى أن لكل شخصية أدبية أسلوباً خاصاً وإن كان بعضهم يقلد في أسلوبه كاتباً معيناً إلا أن أثر الشخصية أو ما يسميها الرصافي «النفسية والعقلية» لا بد أن يظهر ويرى أن أساليب الكلام لا يمكن أن تعد ولا تحصر وتتعدد بتعدد الأدباء وتكلم في الأسلوب النثري وقسم النثر إلى نثر علمي والمقصود به الفكرة وليس اللفظ ومنثور أدبي. وقد يهدف المنثور الأدبي إلى العناية باللفظة أكثر من المعنى كما في السجع ثم يعدد أنواع السجع وهي «المُطَرّف والمُوازِي والمُرَصّع».

وقال إن الترسل والسجع هما من أساليب الكلام عامة. أما الأساليب الشخصية فيمكن أن تظهر بوضوح في النثر المرسل ويضع لها منهجاً للبحث عن الأسلوب الشخصي في النثر فإن بعض الأدباء يتبعون ما أسماه الرصافي (بالصورة المستقلة) وأسماها بهذا الاسم «لاستقلال الجمل والتراكيب فيها بعضها عن بعض بحيث إذا سقط منها شيء لا يختل معنى الباقي ولا نعني باستقلال الجمل عدم وجود التناسب والترابط بينها بل هي في معانيها متناسبة وفي مقاصدها متلاحمة وإنما

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٨٢ - ٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٤.

نعني باستقلالها كون كل واحدة منها تامة المعنى مفهومة بنفسها بحيث لا يتوقف فهمها على فهم غيرها...»[1].

ويسمي الصورة الثانية للأسلوب الشخصي بـ(الصورة المستديرة) وهي: «أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل مطولة متتالية مرتبط بعضها ببعض لا تستقل إحداها عن الأخرى ولا يحصل القارئ على تمام المعنى إلا عند ختامها بحيث إذا سقطت منها جملة اختل معنى الباقي منها فهي إذن على العكس مما مر في الصورة المستقلة يتوقف فهم المعنى فيها على الإحاطة بمعاني الجمل كلها منها»[2].

ومن تركيب الصورتين يحصل لدينا ما يسميه الرصافي (الصورة المتوسطة) وهو يعتبر (الصورة المستقلة) أرقى هذه الأساليب الثلاثة.

كما أن المهم في تفاصيل الأدباء هو اقتراب الأديب من الحياة فإن أدب الأديب إذا كان بعيداً عن الحياة لا يمثلها فهو ليس بأدب جيد والسؤال الذي يخطر في خاطري الآن هو ماذا يعني الرصافي بقوله «أن يكون الكلام (ممثلاً للحياة) بجميع وجوهها ومنطبقاً عليها من جميع مناحيها؟» فإن كل أدب فردي سواء كان فردي النزعة أو اجتماعي النزعة يعالج الحياة من جهة معينة. وهو يفخر بالتجديد الذي حصل عليه النثر والشعر والأخذ بالموضوعات الأدبية والاجتماعية والسياسية والروائية والتاريخية والعلمية ويرى أن المهم في الأدب ليس في لذته الفنية بل بمقدار ما يعكس من روح العصر فهل المقصود بقوله (ممثلاً للحياة) هو أن يشحن الشعر بالنظريات والعلوم والآراء الاجتماعية يا ترى؟

هل هذا يفسر لنا ندرة الغزل في شعره وبرودة عاطفة ما ورد في الديوان؟

ويتكلم الرصافي في (الفصحى والعامية) في آخر فصل من كتابه ويبحث في سقوط الإعراب من العامية ويعد هذا تطوراً وكمالاً ويقول: «إن سقوط الإعراب من اللغة العامية لا يجوز أن يعد انحطاطاً في اللغة بل هو ارتقاء»[3] ولا يرى كما

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص٩٢.
(٢) ن.م، ص٩٦ - ٩٧.
(٣) ن.م، ص١٠٤ - ١٠٥.

يرى النحويون أن هذه الحركات إنما وضعت للتمييز بين المعاني لأنه ينقض ذلك تفاهمنا بالعامية دون وجود الإعراب وعلى هذا يعتبر الرصافي الإعراب في الفصحى من الكماليات وليس من الضروريات فيها.

ويرد الرصافي على القول الشائع إن (اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة) ويرى أن هذا الخلط جاء من وهمهم لتعدد لهجات القبائل.

وإن اختلاف لهجاتهم لم يستدعهم إلى هجر الإعراب فيها وعلى ذلك فإن الرصافي يرى الرأي التالي:

«لم تكن لهم (أي العرب) لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم»[1] ويعتمد الرصافي في الدفاع عن وجهة نظره بأقوال القدامى وعدم ورود ما يدل على تكلم العرب بلغتين فصحى وعامية.

ولنا عودة في بحث مستقل نعالج فيه موقف الرصافي من شخصيات العرب الأدبية كأبي العلاء المعري والمتنبي وغيرهما ونفصل فيه وجهة نظره وردوده على الذين خاضوا في هذا الموضوع.

٣ ـ آراء الرصافي الفلسفية والاجتماعية والسياسية:

للرصافي آراء فلسفية متأثرة بآراء الخيام وأبي العلاء المعري فهو من المؤمنين بالجبر ولذلك يقول:

لا تلمني إذا جزعت فإني ... ما ملكت الخيار في إيجادي[2]

ويقول:

وما المرء إلا مجبر في حياته ... وإن ظن فيها أنه كان خائرا[3]

وهو كثير الشك في مصير الإنسان وإنه مجبول على الشر وإن عدم الوجود خير من الوجود نفسه:

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ص١١٣.

(٢) ديوان الرصافي، ص ١٨.

(٣) ن.م، ص٢٧٤.

ولو كنت في هذا الوجود مخيراً		وفي علمي لاخترته غير نادم
أرى الخير في الأحياء ومض سحابة		بدا خُلَّباً والشرُّ ضربة لازم
إذا ما رأينا واحداً قام بانيا		هناك رأينا خلفه ألف هادم
وما جاء فيها عادل يستميلهم		إلى الحق إلا صدّه ألفُ ظالم
جهلت كجهل الناس حكمة خالق		على الخلق طراً بالتعاسة حاكم
وغاية جهدي أنني مذ علمته		حكيماً تعالى عن ركوب المظالم[1]

ويظهر في كتاب «دروس في تاريخ أدب اللغة العربية» ميلاً إلى اعتناق مبدأ معتزلي آخر يعاكس هذا التيار وهو مبدأ «ليس في الإمكان أحسن مما كان...».

فهو يقول:

«كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور منه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات فالنتائج الحاصلة منها ضرورية لا بد منها فكيف تتصف بأنها جائرة وكونها كذلك ضرورة لا بد منها... (و) إذا افتكر (الإنسان) فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بدأ من أن يقول: ليس في الإمكان أبدع مما كان»[2].

وهو من المؤمنين بعيش البساطة ويكرر ذلك في ديوانه فهو يقول لولا طموحه لفضل عيش البادية على المدينة وكان الرصافي من المعجبين بغاندي ناسك الهند وحين لبس الزي العربي وتخلى عن اللباس الأوروبي علل ذلك بقوله:

فذا زي يتم به رجوعي		إلى عيش بسيط ذي هناء[3]

والرصافي في نظره إلى المجتمع إنساني إشتراكي فهو من الذين اطلعوا على طرف من ثورة روسيا وأعجب كما يبدو ببعض طرقها في معالجة العدالة الاجتماعية فهو يقول:

وما مدنية الأقوام إلا		تعاونهم على خير المساعي

---

(١) ديوان الرصافي، ص١٤٤.
(٢) دروس في تاريخ آداب اللغة العربية.
(٣) ديوان الرصافي ص ٢١٧.

ولم يصلح فساد الناس إلا بمال من مكاسبهم مشاع
تشاد به الملاجئ لليتامى «وتمتار المطاعم للجياع»[1]

ليس هذا في مذهب الاشتراكية إلا من الأمور المحالة.

وقال بعد ثورة العشرين:

للانكليز مطامع ببلادكم لا تنقضي إلا بأن تتبلشفوا[2]

وهو من المؤمنين بنظام الحكم الجمهوري ومن المشجعين عليه يقول:

إن الحكومة وهي جمهورية كشفت عماية كل قلب مضلل

وهو يعارض وجود الملكية ويعجب من أمر الناس وإطاعتهم للملوك ويشبههم بالأصنام التي ينحتها الإنسان البدائي ثم يسجد لها ويخضع قال:

إن الملوك كالأصنام ماثلة الناس تنحتها والناس تعبدها[3]

وهو قد دعا إلى وحدة اجتماعية كاملة دون النظر إلى التمييز الديني بين الأقليات فالمجتمع وحدة يسعد بتعارفه ويشقى بفرقته وظهور الحزازات بين أبنائه ولذلك فقد استبشر حين أعلن الدستور عام ١٩٠٨ فقال:

هي المساواة عمتنا فما تركت فضلاً لبعض على بعض وتمييزا[4]

وقد ظهرت هذه الفكرة مرات متعددة في الديوان وعلى فترات مختلفة وإن الرصافي قد سبق زمنه دون شك في شجب العواطف الطائفية والدينية وكان يمكن أن يتقدم بها لو أراد استغلالها والاستفادة منها.

وشارك الرصافي شعراء الفترة ومفكريهم في الدفاع عن شخصية المرأة ولم يتهم الدين في تأخرها ـ وهذا هو الواقع ـ بل اتهم العادات ورجال الدين الذين تمسكوا بها أكثر مما تمسكوا بجوهر الدين قال:

عناكب الجهل كم ألقت بأدمغة من الأنام نسيجاً من خرافات
فحرموا وأحلوا حسب عادتهم وشوهوا وجه أحكام الديانات

---

(١) ديوان الرصافي، ص٨٣.
(٢) ن.م، ص٤٠١.
(٣) ن.م، ص٥٠٦.
(٤) ن.م، ص٣٨٠.

وذكر بعض رجال الدين:

أرى هؤلاء ضعاف العقول وإن قد تراهم غلاظ الرقب
تضيق عن الحق أرواحهم وإن لبسوا واسعات الجبب[1]

ولقد تعرض الرصافي (للحجاب) على أنه عادة اجتماعية وتقليد فقط وكان له رأيه الخاص في بعض المسائل الإسلامية فمثلاً يقول عن المرأة:

منقوصة حتى بميراثها محجوبة حتى عن المكرمة

وقضية الميراث مسألة دينية بحتة.

وهو يقول ثانية في (الحج):

لو حكم العقل الحجيج بحجهم أو الطواف بتلكم الجدران[2]

ويقول مرة أخرى في (الوحي):

ولا ممن يرى الأديان قامت بوحي منزل للأنبياء[3]

إلا أننا يجب أن نقول إن الرصافي ممن دافعوا عن الإسلام وشرحوا جوهره وهو الحب والعدل والمساواة والحث على الحياة والعلم وهو يقول:

يقولون في الإسلام - ظلماً - بأنه يصد ذويه عن طريق التقدم
وإن كان ذنب المسلم اليوم جهله فماذا على الإسلام من جهل مسلم
وما ترك الإسلام للمرء ميزة على مثلة ممن لآدم ينتمي
فليس لمثر نقصه حق معدم ولا عرتي بخسه فضل أعجمي

وهاجم الغربيين الذين نكروا هجومهم على الإسلام في ثوب السياسة والقوة وهو في دفاعه عن الإسلام أصدق منه في هجومه وهو من المؤمنين بالله وبعدله ويعتقد بعقيدة المعتزلة: ليس في الإمكان أبدع أو أحسن مما كان.

وهو من المحبين الذين يعطفون على الإنسان الضعيف فهو قد عطف على المرأة ودافع عنها: مطلقة وفقيرة ومظلومة. ودافع عن الطفل الصغير: يتيماً ومخدوعاً وكان يفرح كفرح الأطفال حين تبنى مدرسة أو يبنى ملجأ للأطفال ووضع

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٤١. (٢) ن.م، ص١٨٦. (٣) ن.م، ص١٨٧.

في أشعاره كثيراً من قواعد النصح والإرشاد للشباب والمربين وهي نصائح محب للإنسان الضعيف والطفل العاجز.

فمن آرائه التربوية في التعليم ألاّ يكون نظرياً خالصاً ولا يكثر المربي من الضغط على تلميذه ويكثر عقابه ودعا منذ فترة مبكرة (١٩٢٩ م) أي قبل أكثر من ثلاثين سنة على الأقل إلى توحيد مناهج التعليم في بلاد العرب. فها هو يقول:

لا تجعلوا العلم فيها كل غايتكم ... بل علموا النشء علماً ينتج العملا
وجنبوهم على فعل معاقبة ... إن العقاب إذا كررته قتلا
إن العقاب يزيد النفس شرّتها ... وليس ينكر هذا غير من جهلا
ثم انهجوا في بلاد العرب أجمعها ... كنا كأنا انتدبنا واحداً رجلا[1]

ودعا الشباب إلى الترويح عن أنفسهم من العمل الجاد بين حين وآخر:

وإذا ما اشتغلت بالجسد ساعا ... ت فهازل سويعة واستجم[2]

وقال:

لا بد من هزل النفوس فجدها ... تعب وبعض مزاجها استجمام[3]

وها هو يدافع عن الطفولة المشردة:

ومن اللؤم أن ترى عندنا الأطفا ... ل تفنى لأنهم فقراء
لا غذاء في جوفهم لا كساء ... لا وطاء من تحتهم لا غطاء[4]

إن علاقة الرصافي بالمرأة التي دافع عنها غامضة فالظاهر أنه كان قد وقع في الحب حين كان في القسطنطينية.

قال:

لكن قلبي لا يزال يشوقه ... ظبي أقام بدار قسطنطين[5]

---

(١) ديوان الرصافي، ص٨٧.
(٢) ن.م، ص١٥٧.
(٣) ن.م، ص٢٢١.
(٤) ن.م، ص١٦٨.
(٥) ن.م، ص٢٤٢.

ولكنه مع ذلك لم يتزوج فهو في ديوانه يشير إلى أن قلبه وسع كل النساء ولذلك لم يتمكن أن يختار إحداهن فهو يميل إلى البيضاء وحمراء الخدين والصفراء والسمراء:

إلا أن حبا بقلبي انطوى ⠀⠀⠀ كثير فلم تكفه واحدة[1]

أما حبه لأمه فهو حب عاطفي صادق عميق:

إذا ما تذكرت العجوز بكينها ⠀⠀⠀ بدمع به الأهداف تطفو وتغرق
وما شرقي بالدمع يا أمُ وحده ⠀⠀⠀ ولكن بروحي عند ذكر الشاشرق[2]

وهو على علاقة طيبة مع ابنة خالته (نعيمة) فهو محب لها معجب بها.

وهو مع إيمانه بالإنسان وحبه للسلم والعدل فهو أيضاً يوقن - ويشاركه الزهاوي في ذلك - بأن (القوة) هي السبيل الوحيد لاحترام الكيان الشرقي وأن الغرب كقوة لا يؤمن إلا بالقوة. وإن في ذلك كثير من الصدق والحق كما برهن لنا التاريخ في الخمسين سنة الأخيرة. قال:

فلا عيش في الدنيا لمن لم يكن بها ⠀⠀⠀ قديراً على دفع الأذى والمكاره[3]

وتناثرت في شعره بعض الأفكار العلمية واقتباسات لبعض نظريات الجغرافية والفلك وهو يستعيد أقوال صاحبه الزهاوي في (الجذب) و(الدفع) ويتأكد ذلك إذا علمنا أن الزهاوي هو أول من وضع نظرية (الدفع) هذه.

٤ - تقويم شعر الرصافي:

يمكن للإنسان - حينما ينظر في شعر الرصافي - أن يقسمه إلى ثلاثة تيارات بارزة: التيار الفلسفي والتيار الاجتماعي والتيار السياسي.

كان التياران الاجتماعي والفلسفي يغلبان على شعر الرصافي حتى حدود عام ١٩٢٠ ففي الطبعة الأولى في ديوانه عام ١٩١٠ في بيروت كان الرصافي يبشر بمستقبل فكري فائق.

---

(١) ديوان الرصافي، ص٢٥٥. ⠀ (٢) ن.م، ص٣٤٩. ⠀ (٣) ن.م، ص٣٦.

ولكن الظروف السياسية والبيئة التي عاش فيها الرصافي أضعفت التيار الفكري واضطرت الرصافي إلى الخوض في السياسة وخاصة شعر الهجاء السياسي الشخصي مما سبب تلف قابلياته الممتازة الأخرى.

وكان في فترة شاعريته الأولى قد اختط لنفسه خطة أشار إليها في ديوانه بأنه قد ابتعد عن المدح والهجاء وأنه نذر نفسه للحقيقة الإنسانية والحقيقة العلمية ولكن الذي حدث ـ مع الأسف ـ أن الرصافي ـ في فترة حياته الأخيرة ـ عالج الهجاء والمدح والشعر السياسي أكثر مما عالج التيار الفلسفي أو الاجتماعي.

إن بيئة الرصافي وظروف العراق والعرب السياسية مسؤولة إلى حد بعيد عن ضياع هذا المفكر الفذّ وإن الحياة في العراق مسؤولة عن بعثرة طاقاته الذهنية في موضوعات تافهة وقصائد مدح وهجاء أشخاص زائلين يزول معهم ما قيل فيهم من شعر.

إن هذا يدفعنا إلى القول إن أغلب شعر الرصافي السياسي سوف يُعرّض للفناء بحكم طبيعة الموضوع الذي يعالجه وقد يجد هذا القول ردوداً مختلفة من الذين يتذكرون حوادث الأمس القريب.

إني أعتقد أن حوادث الأمس القريب قد تهمنا كثيراً ولذلك فهي لا زالت تثير فينا العواطف المختلفة المتضاربة حين نقرأ أقوال الرصافي وفيها وفي شخصياتها ولكن بعد أن تنقطع هذه العلاقة بين هذه الأحداث والأجيال القادمة ويصبح الأمس القريب أمساً بعيداً ويصبح العهد الملكي الذي دام حوالي أربعين سنة بالنسبة للأجيال الآتية كعهد دولتي الخروف الأسود والخروف الأبيض بالنسبة لنا فلن يثير فيهم شعر الرصافي السياسي أكثر مما أثار فينا شعر قيل في هجاء أو مدح سلطان أو حاكم أو وزير عاش في تلك العصور المظلمة البعيدة.

كم قرناً مرّ علينا منذ سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ؟ كم، أربعين سنة قد مرت؟؟؟ كم من أحداث هذه القرون أصبح يشغلنا ويثير فينا العواطف والحماس والحب والكره؟.

إن كل رجال هذه القرون وكل عواطف هذه الأجيال تحجرت وأصبحت بالنسبة لنا أشبه بحجارة أو صخرة أو تمثال في متحف!!!!.

وهكذا يكون شعر الرصافي السياسي بالنسبة للأجيال القادمة. سوف تصبح أسماء الساسة والملوك والأشخاص الذين هجاهم أو رثاهم أو مدحهم مجرد حروف لا يثير التلفظ بها حقداً أو كرهاً أو حباً أو إعجاباً لأنهم سوف يكونون قد أغرقوا في القدم ولم يخلّفوا في التاريخ غير أسمائهم مجردة من كل تراث وسيكونون قد أصبحوا قدامى لفُهم ضباب الجهل بهم وعدم الحاجة لهم ولسيرتهم.

ماذا يبقى من الرصافي الذي شغل أذهان العرب منذ أكثر من نصف قرن حتى الآن؟

لا شك أن الشعر الذي يمثل اتجاه الرصافي في الفلسفة والاجتماع هو الذي سوف يبقى وحده وليس كله أيضاً دون شك.

عالج الرصافي في شعره الاجتماعي أحداث المجتمع ونظم قصصاً شعرية حول شخوص اختارها لنا كشخصية الطفل اليتيم في العيد والمهجور وأم اليتيم والمطلقة والفقر والسقام واليتيم المخدوع وغيرها...

إن إجادة الرصافي في هذه القصص لم تكن عالية فهو لم يجد العرض والسرد كما أجاد الزهاوي وإنه كان دائماً يتدخل بيننا وبين البطل ليخبرنا عما يفكر هو نفسه. وكان يتخذ القصة وسيلة للتبشير والنقد وما إليهما وإذا أضفنا إلى ذلك لغة الرصافي الخطابية وأسلوبه الذي لا يتفق وروح القصص التي تحتاج إلى سرد سهل ولفظ هامس. وقد فشل الرصافي كثيراً حتى في اختيار أسماء الأبطال. فالقافية تضطره أن يطلق أسماء بعيدة عن روح الواقع مثل (بوزع) وما إليه.

إن الرصافي من أقدر شعراء العرب سيطرة على لغته وألفاظه في حيث توفيرها عند الحاجة إليها. إن الإنسان ليحار في القدرة الجبارة التي يملكها الرصافي في السيطرة على قافيته وعلى التلاعب بها كما يلعب الفنان بألوانه وتناسقها ففي سهولة ويسر يأتي الرصافي باللفظة المناسبة في الوقت المناسب بغض النظر عن وضوح الكلمة وغموضها.

وإن الرصافي في شعره السياسي وشعر الفخر والهجاء قادر على أن يثير فينا المشاعر التي يحس بها أو التي يريد أن ينقلها إلينا. فهو يتمكن أن يتركنا نتأفف أو يتمكن أن يضحكنا ويحزننا بسهولة ويسر. وهذا هو سر الفنان الممتاز بلا ريب. ولا نجد في ديوان الرصافي شعراً غزلياً ممتازاً ولا نجد شعراً كثيراً في هذا الموضوع فالرصافي قد شغله المجتمع وشغلته البيئة عن الانصراف إلى الحب والظاهر أنه من ذوي الحب الحسي أكثر من الذين يفلسفون الحب فيكتبون فيه فلوعة الحب لا تخمد عند الرصافي بالشعر وإنما تخمدها العلاقة الجسدية مع الحبيب ولعل هذا هو السبب الذي دعا الرصافي ألا يترك كثيراً من شعر الحب وما ترك لنا يصرخ بالصراحة الجنسية كقصيدة (بداعة لا خلاعة) التي لم تنشر كلها في الديوان وقد تواتر خبر شذوذه الجنسي وبعض غلمانه قد شبوا عن الطوق وهم يعيشون اليوم في بغداد.

إن الرصافي في نفسيته الأبية المتكبّرة الغاضبة وفي شعره السياسي يمثل حياة جيل من الناس وحياة بلده في أكثر من نصف قرن. ولعله كان أكثر الناس براً بوطنه وأكثرهم جهاداً في سبيله حتى قتله هذا الحب وهذا الجهاد صبراً. رحم الله الرصافي فقد كان شاعراً وكان يجاهد بهذا الشعر فهو السيف الوحيد الذي كان يشهره في وجه الباطل والظلم والطغيان حتى ولو عرض شعره واسمه للضياع في المدى البعيد.

١ ـ مراجع البحث:

اتحاد الأدباء: مهرجان الرصافي بغداد ١٩٥٩.

الرصافي: الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦.

ديوان الرصافي القاهرة ١٩٤٩.

تاريخ آداب اللغة العربية. بغداد ١٣٩٧ هـ/ ١٩٦٠.

محمد السهروردي: لبّ الألباب. بغداد ١٩٣٣/ ١٣٥١ هـ.

ب ـ آثار الرصافي:

١ ـ الأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه. بغداد ١٩٥٦.

٢ ـ تمام التربية والتعليم. بغداد ١٩٤٨.

٣ ـ دروس في تاريخ آداب اللغة العربية بغداد ١٩٢٨.

٤ ـ دفع المراق في لغة العامة من أهل العراق (نشر قسم منه في مجلة لغة العرب) بين ١٩٢٦ ـ ١٩٢٨.

مجلد ٤/ ١٩٢٦ ص ٤٠ ـ ١٤٦، ٨٤ ـ ٨٨، ٢١١ ـ ٢١٤.

مجلد ٥/ ١٩٢٧ ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

مجلد ٥/ ١٩٢٧ ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٢٠٣ ـ ٣٠٧.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٥٩٦ ـ ٥٩٩.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٥٢١ ـ ٥٢٤، ٥٢٢ ـ ٥٢٥.

مجلد ٦/ ١٩٢٨ ص ٦٨٣ ـ ٦٨٨.

٥ ـ دفع الهجنة في ارتضاخ اللكنة ـ قسطنطينية ١٩١٢/ ١٣٣١ هـ.

٦ ـ ديوان الرصافي بيروت ١٩١٠.

والقاهرة ١٩٢٥.

وبيروت ١٩٣١ (مزيدة).

والقاهرة ١٩٤٩ ج ١ ـ ٢ (مزيدة).

٧ ـ الرسالة العراقية ـ (خط).

٨ ـ رواية الرؤيا ترجمها عن محمد نامق كمال بك الكاتب التركي. بغداد ١٩٠٩.

٩ ـ رسائل التعليقات. بغداد ١٩٤٤.
وبيروت ١٩٥٧.
١٠ ـ الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس (خط).
١١ ـ على باب سجن أبي العلاء. بغداد ١٩٤٦.
١٢ ـ في عالم الذباب (رد على كتاب بهذا العنوان).
١٣ ـ كتاب الآلة والأداة (خط).
١٤ ـ كتاب خواطر ونوادر (خط).
١٥ ـ مجموعة الأناشيد المدرسية. بغداد ١٩٢٠.
١٦ ـ محاضرات في الأدب العربي. بغداد ١٩٢٢.
وبغداد ١٩٤٧.
وبغداد ١٣٧٩/ ١٩٦٠ م.
١٧ ـ مذكرات الرصافي (خط) «في ملكية عبد صالح الرصافي» و«كامل الجادرجي وإبراهيم الوائلي».
١٨ ـ نظرة إجمالية في حياة المتنبي. بغداد ١٩٥٩.
١٩ ـ نفح الطيب في الخطابة والخطيب. ١٩١٧ م/ ١٣٣٦ هـ.

ج ـ مراجع دراسة الرصافي:

١ ـ إبراهيم السامرائي: لغة الشعر بين جيلين. بيروت د. ت.
٢ ـ إبراهيم العلوي: مع الرصافي الثائر (جمع) بغداد ١٩٥٩.
٣ ـ إبراهيم الوائلي: الشعر العراقي وحرب طرابلس (مستل) بغداد مجلة كلية الآداب/ ١٩٦٤.
٤ ـ اتحاد الأدباء: مهرجان الرصافي. بغداد ١٩٥٩.
٥ ـ أحمد فياض المفرجي: المرأة في الشعر العراقي الحديث. بغداد ١٩٥٨.
٦ ـ أمين الريحاني: قلب العراق. بيروت ١٩٣٥.

٧ ـ أمين الريحاني: ملوك العرب.
٨ ـ بدوي طبانة: معروف الرصافي. القاهرة ١٩٥٧.
٩ ـ الحكومة العراقية: الدليل العراقي. بغداد ١٩٣٦.
١٠ ـ جميل سعيد: نظرات في التيارات الأدبية الحديثة. القاهرة ١٩٥٤.
١١ ـ الشيخ جلال الحنفي: الرصافي في أوجه وحضيضه. بغداد ١٩٦٢ ج ١.
١٢ ـ داود سلوم: تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين. بغداد ١٩٥٩.
١٣ ـ روفائيل بطي: الأدب العصري في العراق العربي. القاهرة ١٩٢٣.
١٤ ـ رؤوف الواعظ: معروف الرصافي: حياته وأدبه السياسي. القاهرة د. ت.
١٥ ـ سعد ميخائيل: أدب العصر في شعراء العراق والشام ومصر.
١٦ ـ سعيد البدري: آراء الرصافي في السياسة والدين والاجتماع. بغداد ١٩٥١.
١٧ ـ شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر. القاهرة ١٩٥٩.
١٨ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: بحوث أدبية. بغداد ١٩٦٥.
١٩ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: عبقرية الرصافي. بغداد ١٩٥٨.
٢٠ ـ عبد الصاحب شكر البدراوي: المنهل الصافي من أدب الرصافي. بغداد ١٩٥٠.
٢١ ـ عبد الله الجبوري: نقد وتعريف. بغداد ١٩٦٠.
٢٢ ـ مارون عبود: على المحك. بيروت ١٩٤٦.
٢٣ ـ محمد جمال الدين: الأدب الجديد (نماذج شعرية). النجف د. ت.
٢٤ ـ محمد السهروردي: لب الألباب. ج ٢ بغداد ١٩٣٣/ ١٣٥١ هـ.
٢٥ ـ مصطفى علي: أدب الرصافي. القاهرة ١٩٤٧.
٢٦ ـ مصطفى علي: الرصافي صلتي به. وصيته بمؤلفاته. القاهرة ١٩٤٨.
٢٧ ـ مصطفى علي: محاضرات عن الرصافي. القاهرة ١٩٥٣.

٢٨ ـ وليد الأعظمي: مع الرصافي ديوانه.
٢٩ ـ هلال ناجي: الرصافي في أيامه الأخيرة. بغداد ١٩٥٠.
٣٠ ـ هلال ناجي: القومية والاشتراكية في شعر الرصافي. بيروت ١٩٥٩.
٣١ ـ يوسف عز الدين: الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية فيه. بغداد ١٣٧٩ هـ/ ١٩٦٠ م.

32 - Bulletin of S.O.A.S. Vol. XIII, Part 3, London, 1950, (MARUF AL-RUSAFI) By Dr. S. Khlusi.

٣٣ ـ المجلات والجرائد: راجع:
«خلدون الوهابي» ـ مراجع تراجم الأدباء العرب.
(مادة الرصافي) الجزء الأول ـ بغداد ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م.

الأدب العربي
ومميزات اللغة العربية
في أدوارها المختلفة الأدبية

مقدمة الطبعة الثانية

الخالدون وإن تفنى أعمارهم وينطفئ سراجهم لا يخسرون الحياة لأنهم يحيون في أذهان الأحياء ويذكرون مدى الدهور والأجيال وكلما تقادم عهدهم وكرت السنون على وفاتهم زادت منزلتهم في عقول الناس وكبروا في أعين الأجيال. تقادم ذكرهم بالتبجيل والتهليل لما خلفوه من أثر صالح وعبرة للدهر وأبنائه. وتلك المآثر والمخلفات هي خير وديعة تورث للأبناء والأحفاد وهي ليست لأناس معدودين وإنما لمجتمع يزخر بآلاف البشر وعدة طبقات من الأجناس.

وهكذا فقد ترك لنا شاعرنا الفذ المرحوم معروف الرصافي تراثاً خالداً يتلى ويرتل على مرّ السنين والقرون إذ كان في شعره آية الإبداع وفي نثره محجة الكمال وهذه محاضراته في الأدب العربي تنم عن درس عميق وحب لأدب العرب وعشق لتراثهم الخالد مع الأيام فجاءت هذه المحاضرات صوراً جميلة لمظاهر هذا الأدب وأقباساً مشعة من لوامعه وقممه الراسيات. رحم الله الرصافي فقد تركنا فقيراً في دنياه غنياً خالداً في عقباه.

بغداد

يوسف يعقوب مسكوني

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد، فهذه محاضرات نفيسة في الأدب العربي وتأريخه ألقاها حضرة الأستاذ الكبير معروف أفندي الرصافي على جمهور من مدرّسي المدارس والمتأدبين في بغداد، فاستفاد منها فريق وحرم فريق، لذلك طلبنا إلى حضرته أن يجمعها في كتاب لتطبع فتعم فائدتها. وقد أجاب الطلب وعهد إليّ بطبعها ففعلت.

ولا أراني بحاجة إلى تعريف الأستاذ الرصافي إلى قرائه وهو الشاعر الأكبر الذي ذاع صيته في أطراف عالم الضاد، وتناقلت قصائده وأشعاره صحف الأقطار وإذا كان قد اشتهر بشعره فليس لأنه لا يجيد غيره، كلا فإن له من الآثار القيمة في العلوم الأدبية واللغوية وما يسمو به إلى مرتبة أكابر أساتذة العربية في هذا العصر، وحسب القارئ دليلاً أن يطالع هذه المحاضرات فيرى ما حوته من دقيق البحث والوقوف التام على لباب الموضوع ثم إذا ما اطلع على آراء الأستاذ الخاصة حكم من فوره بفضل المؤلف وتفوقه وعلم أن غلبة الشعر على شهرته كون مؤلفاته لم تزل رهينة مكتبه ـ وعظيم أملنا بالقراء الكرام أنهم يقبلون كل الإقبال على مطالعة هذه الرسالة لتكون فاتحة عهد حديث للأدب العربي في العراق.

بغداد ١ أيلول ١٩٢١ ـ ٢٧ ذي الحجة ١٣٣٩

روفائيل بطي

مميزات اللغة العربية
في أدوارها المختلفة الأدبية

من التاريخ الخاص تاريخ آداب اللغة العربية لأنه يتكلم فيه عن حياة اللغة العربية وأحوالها واستعمالاتها وأطوارها المختلفة من بدء نشأتها إلى الآن. وهو موضوع واسع جداً لأنه يشمل وصف الكلام من شعر ونثر في كل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم في من بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وما حولهم والموازنة بينهم والإلمام بمؤلفاتهم وبيان ما عندهم من العلوم والفنون وما وصلت إليه أفكارهم من تلك العلوم وما أنتجته قرائحهم من تلك الفنون وربما اضطر الكاتب في هذا الموضوع أعني تاريخ آداب اللغة العربية إلى الكلام عمن جاور العرب من الأمم واحتك بهم من أهل اللغات الأخرى إذ للمجاورة والاحتكاك تأثير لا ينكر حتى أننا إذا نظرنا إلى مفردات اللغة العربية رأينا نصفها مأخوذاً من لغات أخرى بطريقة التعريب التي هي إحدى طرق النمو في كل لغة.

وبالجملة فهذا الموضوع واسع جداً ولقد كنت أتصور أنه يجب على المرء إذا تصدى لوضع كتاب واف بالغرض في هذا الموضوع أولاً أن يكون في مكتبة كبيرة كالمكتبة الشرقية اليسوعية في بيروت تحتوي على ألوف كثيرة من كتب القوم القديمة والحديثة لأن هذا الموضوع أشد المواضيع احتياجاً إلى طول البحث والتنقيب قبل التصنيف والتبويب. ثانياً أن يقضي في وضع كتابه مدة لا تقل عن عشر سنين يقضي نصفها في البحث والمطالعة على شرط أن يقيد في أثناء مطالعته ما عنّ له من كل شاردة وآبدة حتى يسبر غور الموضوع ويحيط به علماً ثم يقضي

النصف الآخر من المدة المذكورة في التصنيف والتبويب فيكتب فيها كتاباً لا يقل عن خمسة مجلدات ضخمة وإلا لم يكن ليأتي بطائل في هذا الباب على ما أعتقد.

هذا هو موضوع تاريخ آداب اللغة العربية وأما غايته فالوقوف على كيفية نمو اللغة وسيرها التدريجي ومعرفة أسباب رفعتها وانحطاطها ومعرفة أحوالها في كل عصر على حدته وتمييز ضروب المنظوم والمنثور ونسبة كل قول مأثور إلى عصر من العصور لكي يحتذي الطالب ما يروقه منها ويحيد عما يستنكره من أساليبها.

لقد ادعى بعض الناس أن هذا الفن أعني تاريخ آداب اللغة العربية فن حديث النشأة في مصر وهذه الدعوى صحيحة إذا كان المقصود منها أن المتقدمين لم يفردوا هذا الفن بالتأليف أي لم يضعوا فيه كتاباً مصنفاً على حدة منطبقاً على الطرز الجديد في تصنيف مباحثه وتبويبها وإلا فعلماء العرب لم يغفلوه بالمرة بل ذكروه مبعثراً في كتبهم المطولة التي لم تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا جمعتها لأن الكتب الأدبية عندهم لا موضوع لها معيناً كما سيتبين لك عند الكلام على موضوع الأدب في محاضراتنا الآتية.

أما الكتب التي وضعت أخيراً في هذا الفن فلم نقف منها إلا على كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان صاحب الهلال وكتاب آخر لمصطفى صادق الرافعي أحد شعراء مصر وكتاب آخر مختصر اسمه الوسيط وهذه الكتب[1] كلها

---

(١) وهناك كتب في هذا الموضوع لم يذكرها حضرة الأستاذ نعرف منها في العربية: «آداب اللغة العربية» للشيخ محمد حسن المرصفي «تاريخ الآداب العربية منذ نشأتها إلى أيامنا» لراهب من (الفرير) طبع في الإسكندرية سنة ١٩١٤ م. «المتخب من تاريخ آداب لغة العرب» تأليف م. عطايا الدمشقي. «الخلاصة الوفية» لأحمد حسن الزيات. «الدول العربية وآدابها» لأنيس الخوري المقدسي م. ع «تاريخ علم الأدب العربي» للشيخ مصطفى الغلاييني. (مخطوط) وكلها تناول تاريخ الأدب قديماً وحديثاً. ولبعض الأدباء كتب تختص بعصر من العصور ككتاب «تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي» للشيخ أحمد الاسكندري و«الآداب العربية في القرن التاسع عشر» للأب لويس شيخو اليسوعي. ومن هذا الطراز «تاريخ علم الأدب عند الافرنج والعرب» لروحي الخالدي المقدسي. وقد طرق مستشرقو الإفرنج أيضاً هذا الباب فألفوا فيه المؤلفات القيمة نذكر منهم «براون» الإنكليزي و«بروكلمان» الألماني و«هوراث» الفرنسي و«بيزي» الإيطالي و«دوزي» الدانماركي و«فلاديمير غرغاي» أستاذ اللغة العربية في جامعة بطرسبرج، و«همربورغستال» النمساوي له كتاب ممتع في سبعة مجلدات ضخمة ضمنه تاريخ آداب العرب من قديم الزمان إلى فتح المغول بغداد. (ر. بطي)

غير وافية بالغرض ولو أردنا أن ننتقدها هنا لطال الكلام وخرجنا به عن الصدد ولكني أذكركم بما قلت آنفاً منه أنه يجب على من أراد وضع كتاب في هذا الفن أن يكون أولاً ذا مكتبة كبيرة كالمكتبة الشرقية في بيروت وثانياً أن يشتغل بوضعه مدة لا تقل عن عشر سنوات يقضي نصفها في البحث والتنقيب ونصفها في التصنيف والتبويب.

أيها السادة ـ إذا كان هذا الفن الجليل متصفاً بما ذكرناه من هذه السعة المترامية الأطراف فماذا عسى أن يكون ما أذكره لكم منه في مجلس لا يكون مكثنا فيه أكثر من ساعة وبعض ساعة ولو أني كتبت لكم فيه رسالة جئت في عبارتها من الإيجاز بما يجاوز حد الألغاز وجعلتها أشد تنقيحاً واختصاراً من عبارة (الشافية في الصرف) لابن الحاجب لما استطعت أن أحيط فيها بموضوع هذا الفن إحاطة تضمن للقارئ بيان الأصول من مسائله فضلاً عن الفروع.

فلي العذر إذاً أن أخص كلامي اليوم بمسألة واحدة هي من أمهات المسائل المتعلقة بحياة اللغة العربية وسيرها في طريق التقدم وهذه المسألة هي بيان ما للغة العربية من المميزات التي تمتاز بها في كل عصر من عصورها المتقدمة عما كانت عليه في عصر آخر فإن بيان ذلك يكفل لنا على ما أرى معرفة سيرها في تلك العصور وما حصل فيها من تقدم أو تأخر في حياتها الأدبية ولو على سبيل الإجمال.

هل اللغة الدارجة اليوم غير المعربة قديمة كما ادعاه بعضهم؟

ولكني قبل الخوض في ذلك أريد أن أتكلم في مسألة أخرى وهي أن بعض الناس من أهل الأدب في زماننا الحاضر زعموا أن اللغة الفصحى المعربة كانت في القديم كلام الخاصة دون العامة وأن العامة كانوا يتكلمون بلغة غير معربة كلغة العامة اليوم أو أن الإعراب كان خاصاً بلغة الشعر والخطابة دون لغة المحادثة. وكل ذلك باطل لم يقم عليه دليل وقد جادلني في هذه المسألة مرة أحد أفاضل فلسطين فكلمته طويلاً حتى رجع عن رأيه فيها وكيف لا وكتب الأدب مشحونة بما يدل صريحاً على بطلان هذه الدعوى.

إذ لو صحت هذه الدعوى للزم أن تكون الأمة العربية في العصر الجاهلي ذات طبقتين طبقة خاصة وهي الطبقة المتعلمة وعامة وهي الطبقة الجاهلة مع أن القرآن وغيره من كتب القوم شاهد بأن العرب أجمع كانوا في ذلك العصر أميين فقد جاء في القرآن قوله تعالى ﴿ليبعث في الأميين رسولا﴾ وكتب التاريخ والأدب أيضاً شاهدة بأن الأمية كانت ضاربة أطنابها على جميع طبقات الأمة العربية في تلك الأعصر. وإن قيل إن المراد بالخاصة هنا هم أهل الرئاسة والشرف لا أهل العلم قلت إن كتب الأدب طافحة بما نقله إلينا الرواة من كلام العرب المنظوم والمنثور فقد نقلوا إلينا كلام جميع طبقات الأمة في محاوراتها اليومية من ملوكها وأشرافها إلى رعاة إبلها حتى عجائزها وصبيانها بل حتى عبيدها ومواليها وكل كلام هؤلاء فصيح معرب فمن هم العوام الذين كانوا يتكلمون بلغة غير اللغة الفصحى المعربة؟

هذا عنترة بن شداد العبسي لم يكن إلا عبداً من عبيد بني عبس وراعياً من رعاة إبلهم وهو مع ذلك أمي لا يحسن القراءة ولا الكتابة ناهيك بمعلقته المشهورة مثالاً من أفصح الأمثلة للغة الفصحى المعربة وكذلك كان طرفة بن العبد صاحب المعلقة المشهورة فإن قصته مع المتلمس في مسألة الصحيفة التي كتبها لهما عمرو بن هند ملك العرب تدل صريحاً على أنهما كانا أميين لا يحسنان القراءة والكتابة. فمما لا يستراب فيه أن الإعراب كان موجوداً في كلام جميع طبقات العرب في العصر الجاهلي بل في العصر الأموي أيضاً بعد الإسلام ولو أردنا أن نورد ما في كتب الأدب من الشواهد على ذلك لطال الكلام وضاق بنا المقام.

اختلاف لهجات القبائل

أظن أن الذين زعموا بأن لغة العامة كانت في القديم غير معربة كلغتنا اليوم لم يدعهم إلى هذا المزعم الفاسد إلا ما رأوه في الزمن القديم من اختلاف لهجات القبائل العربية حتى ظنوا أن للعرب إذ ذاك لغة عارية من الإعراب غير اللغة الفصحى المعربة فاضطروا إلى القول بأن هنالك لغتين معربة وهي للخاصة وغير معربة وهي للعامة والحقيقة بخلاف ذلك لأن اختلاف اللهجات باختلاف القبائل لا يستلزم سقوط الإعراب من الكلام، أما أولاً فلأنه خاص بكلمات محددة معدودة

وأما ثانياً فلأنه في غير الإعراب ولم يأتِ منه في الإعراب إلا شيء قليل كإعراب المثنى بالألف مطلقاً وكإعراب الأسماء الخمسة بالألف في حالتي النصب والجر عند بعض القبائل إلى غير ذلك مما هو خاص بكلمات محدودة كما هو مذكور في كتب النحو.

ولنورد لك شيئاً من اختلاف لهجاتهم ضاربين صفحاً عن بيان الأسباب التي اقتضت حصول هذا الاختلاف في لهجات القبائل ليتبين بذلك أن اختلاف اللهجة لا يستلزم أن هنالك لغة غير معربة.

تنحصر طرق الاختلاف في اللهجة في الأمور الآتية: الإبدال كإبدال الميم باءً والباء ميماً في لغة مازن فيقولون باسمك في ما اسمك ومكر في بكر (الثاني) أوجه الأعراب كنصب خبر ليس عند الحجازيين مطلقاً ورفعه عند تميم إذا اقترن بإلا حملاً لها على ما مثل ليس الطيب إلا المسك.

(الثالث) أوجه البناء والبنية كتسكين شين عشرة عند الحجازيين وفتحها وكسرها عند تميم وكبناء الهاء من أيها على الضم عند بني مالك من بني أسد فيقولون يا أيها الناس.

(الرابع) التردد بين الإعراب والبناء كإعراب لدن عند قيس بن ثعلبة وبنائها عند غيرهم.

(الخامس) التردد بين التصحيح والإعلال كإعلال الأفعال الثلاثية التي من باب علم كرضي وبقي عند تميم بقلب يائها ألفاً وكسرتها فتحة فيقولون رضي وبقي وغيرهم يصححها.

(السادس) الإتمام والنقص كحذف نون من الجارة عند خثعم وزبيد إذا وليها ساكن وإبقائها عند غير فيقولون في خرجت من البيت خرجت مليبت.

(السابع) الإدغام والفك مثل فك المثلين في المضارع المجزوم بالسكون في المضعف وأمره عند الحجازيين نحو أن يمدد يده فامدد يدك وإدغامهما عند تميم نحو أن يمد يده فمد يدك.

(الثامن) الترادف كالمدية عند اليمانيين والسكين عند الحجازيين ومن اختلاف

لهجات القبائل أيضاً ما ذكره العلماء في كتب الأدب من تحويل الياء جيماً إذا وقعت بعد العين أو مطلقاً عند قضاعة فيقولون الراعج خرج معج يريدون الراعي خرج معي وتسمى هذه بعجعجة قضاعة وقد سمعت بعض عرب العراق اليوم يفعلون عكس ذلك فيبدلون الجيم ياءً فيقولون في جا يا وفي جنب ينب ومن ذلك كشكشة أسد وهي إبدالهم كاف المخاطبة شيناً فيقولون عليش في عليك أو هي زيادة شين بعد الكاف المكسورة مثل عليكش في عليك. ومن ذلك أيضاً عنعنة تميم أو قيس وهي إبدالهم الهمزة المبدوء بها عيناً فيقولون في أن عن وفي أمان عمان إلى غير ذلك من الأمور المذكورة في كتب الأدب.

هذه هي الأمور التي يتكون بها اختلاف لهجات القبائل عند العرب وهي كما ترون شيء لا يخل بالإعراب وبذلك تعلمون أن لغة العرب كلهم على اختلاف لهجاتهم كانت كلها معربة ولم تكن لهم لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم.

وأيضاً إن علماء اللغة قد رأوا للعرب كلمات وردت منهم مخالفة للقياس فعدوها من أغلاطهم كقولهم مالك الموت في موضع ملك الموت وكهمزهم مصائب وهي غلط قالوا ومن أغلاطهم قولهم حلأت السويق ورثأت زوجي بأبيات واستلأمت الحجر ومنها قولهم إدمانة في موضع إدماء في قول ذي الرمة والرجل آدم ولا يقال إدمانة فقد جعلوا هذا وأمثاله من أغلاطهم ولو كانت هناك لغة عامية تختص بها طبقة دون طبقة لقالوا إن هذا من كلام عامتهم ولم ينسبوهم فيه إلى الغلط.

وخلاصة القول أننا لم نجد فيما ذكره علماء اللغة ولا فيما رواه لنا رواتها ما يدل على أن العرب كانوا يتكلمون في القديم بلغتين فصحى معربة وعامية غير معربة بل كل ما جاءنا عنهم دليل على أنهم كلهم على اختلاف لهجاتهم كانوا يتكلمون بلغة معربة وهي ما نسميه اليوم باللغة الفصحى.

مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة

قد آن لنا الآن أن نتكلم عن مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة لكي نتوصل بذلك إلى معرفة سيرها في تلك الأدوار وانتقالها فيها من طور إلى طور ولا

شك أن كلامنا هنا سيكون مختصراً جداً لأن هذه العجالة لا تحتمل التفصيل فنقول:

الذي أراه في تقسيم أدوار اللغة هو أن نقسمها إلى دورين كبيرين أحدهما الدور الجاهلي والثاني الدور الإسلامي ثم نقسم الدور الإسلامي إلى أدوار مختلفة أيضاً يمتاز بعضها عن بعض بمميزات خاصة به.

اللغة في الدور الجاهلي - إن معرفتنا بحياة اللغة في هذا الدور مقصورة على حياة لا تزيد مدتها على قرن ونصف قرن قبل ظهور الإسلام وأما حياتها قبل ذلك فمجهولة عندنا غير معلومة بالضبط لعدم النقل في هذا الباب.

لا ريب أن لغة كل أمة مرآة معارفها ومقياس ما وصلت إليه في حياتها من التقدم والرقي في معايشها ومداركها إذ يستحيل على الأمة أن تتكلم بكلمة لا تعرف لها معنى فوجود كل كلمة في لغة الأمة دليل على وجود معناها عند تلك الأمة ونحن إذا نظرنا إلى اللغة العربية في دورها الجاهلي وجدناها لغة راقية جداً ورأيناها من أغنى اللغات كلها وأرحبها صدراً لما فيها من اختلاف طرق الوضع والدلالة واطراد التصريف والاشتقاق، وتنوع المجاز والكناية وتعدد المترادف وغير ذلك من النحت والقلب والإبدال والتعريب وهي مع ذلك واسعة جداً وناهيك بسعة لغة قد أحصى المستعمل من كلماتها فكان خمسة آلاف وستمائة وعشرين ألفاً هذا مع أنها لم ينقل إلينا كل ما حوته من مادتها الغزيرة قال ابن فارس: إن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها وإن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير وإن كثيراً من الكلام ذهب بذهاب أهله ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير. انتهى قول ابن فارس.

وإذا كانت اللغة العربية في دورها الجاهلي على ما ذكرنا من الكمال والسعة كان من المستحيل أن يكون وجودها بهذه الصفة في ذلك الدور فجائياً بل لا بد أن تكون قد مرت عليها قبل الدور الجاهلي أدوار عديدة تدرجت فيها بالتهذيب إلى هذا الرقي العجيب غاية ما هنالك أن أسباب تهذيبها في تلك الأدوار مجهولة عندنا غير معلومة لنا وعدم العلم لا يستلزم عدم الوجود.

مميزات اللغة في هذا الدور

تمتاز اللغة العربية في دورها الجاهلي بصفات بعضها تختص بالمفردات وبعضها بالأسلوب. أما ما تمتاز به في مفرداتها فكثرة استعمال الغريب من الكلمات والوحشي النافر منها ولسنا في حاجة إلى إيراد الشواهد على ذلك فإن نظرة واحدة في المعلقات التي هي أقصى ما وصلت إليه الفصاحة والبلاغة في ذلك الدور تغني المتبصر اللبيب عن كل شاهد في هذا الباب. وسبب كثرة استعمالهم الغريب والوحشي من الكلمات في ذلك الزمان هو ما ألفوه من خشونة العيش المستلزمة لخشونة الطبع حيث إن البداوة والأمية كلتيهما كانتا ضاربتين أطنابهما في القوم. ولعمري أن في قصة علي بن الجهم عند مجيئه من البدو إلى بغداد لدليلاً واضحاً على ما نقول فإن خشونة طبعه في بداوته أنطقته في مدح الخليفة بقوله:

أنت كالكلب في حفاظك للعهد   وكالتيس في قراع الخطوب

كما أن رقة طبعه بعد تحضره أنطقته بقصيدته المشهورة التي يقول في مطلعها:

عيون المها بين الرصافة والجسر   جلبن الهوى من حيث ندري ولا ندري

ومن أنكر ما قلناه من السبب في كثرة استعمالهم الغريب والوحشي من الكلام فقد أنكر ما تدركه بداهة العقل من تأثير البيئة والمحيط على الإنسان.

وأما ما تمتاز به في أسلوبها فثلاثة أمور: البساطة في المعنى والجزالة في اللفظ والخشونة في التعبير. ونعني بالبساطة في المعنى استعمالهم الألفاظ في معانيها الوضعية أو في معانٍ مناسبة للمعنى الأصلي بطريق المجاز الذي قد يصبح بعد قليل وضعاً جديداً ولذلك يظهر لنا عند تلاوة الشعر العربي القديم أن المجاز فيه أقل مما هو في كلامنا وأنه قريب من الحقيقة ولوجود البساطة في معانيهم كان كلامهم يأتي بحسب الطبع سليقياً عارياً عن كل تكلف وتصنع وقصارى القول أن حسن الكلام في هذا الدور الجاهلي كحسن البداوة الذي يقول فيه المتنبي:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية   وفي البداوة حسن غير مجلوب

وأحسن مثال نورده من كلامهم المطبوع البسيط المعاني العاري عن التكلف أو تصنع قول شاعرهم في وصف معركة جرت بين حيين من أحيائهم غاز ومغزو:

ولم أرَ مثل الحي حياً مصبحاً ... ولا مثلنا حين التقينا فوارسا
أكر وأحمى للحقيقة منهم ... وأضرب منا بالسيوف القوانسا
إذا ما شددنا شدة نصبوا لها ... صدور المذاكي والرماح المداعسا
إذا الخيل حالت عن صريع نكرها ... عليهم فلا يرجعن إلا عوابسا

وأما جزالة الألفاظ والتركيب فهي الميزة الكبرى في كلامهم فلا تكاد تجد لهم كلاماً عارياً منها لا سيما في أشعارهم وخطبهم ومفاخراتهم. والأبيات السابقة خير مثال لجزالة التركيب أيضاً ومن أحسن الأمثلة في ذلك قول النابغة الذبياني من قصيدة:

قالت بنو عامر خالوا بني أسد ... يا بؤس للجهل ضرار لا قوام

ومنها في وصف الجيش:

أو تزجر مكفهراً لا كفاء له ... كالليل يخلط أصراماً بأصرام
مستحقبي حلق الماذي يقدمهم ... شم العرانين ضرابون للهام
لهم لواء بكفي ماجد بطل ... لا يقطع الخرق إلا طرفه سامي

ومنها:

والخيل تعلم أنا في تجاولنا ... عند الطعان أولو بؤس وأنعام
ولوا وكبشهم يكبو لجبهته ... عند الكماة صريعاً جوفه دامي

وإذا صح أن الكلام صفة المتكلم فلا عجب أن نرى الجزالة وصفاً عاماً في كلامهم لا سيما الكلام الحماسي الذي يقولونه في حروبهم ومفاخراتهم، لأن جزالة المعنى تستلزم جزالة اللفظ والتركيب خصوصاً وهم يتكلمون بالسليقة العربية المحضة التي لم تشنها من اختلاطهم بغيرهم من الأمم لكنة ولا عجمة زد على ذلك ما فطروا عليه من الشجاعة وأنف النفوس وشمم الطبع إلى غير ذلك من الأمور التي تقتضي أن يكون كلامهم في مثل هذه المواقف جزلاً بين الجزالة وأما خشونة التعبير فالمراد بها رميهم الكلام على عواهنه وعدم المبالاة بما تشمئز منه النفس ويثقل على السمع ولا يستحسنه الذوق وما ذاك إلا لأنهم يتكلمون بما يقع تحت حواسهم أياً كان وبما يظهر للسامع عواطفهم مهما كانت خصوصاً إذا كانت

بساطة المعنى وصفاً غير مفارق لكلامهم كما ذكرنا آنفاً فإن بساطة المعنى تقتضي عدم التعمق في إخراج الكلام مخرجاً خالياً من خشونة التعبير وإلا لما قال ابن الجهم في خطاب الخليفة العباسي:

أنت كالكلب في حفاظك للود وكالتيس في قراع الخطوب

وابن الجهم وإن لم يكن جاهلياً إلا أنه كان بدوياً محضاً لم تزل فيه عجرفة الجاهلية الأولى ومن أمثلة الخشونة في التعبير قول امرئ القيس في معلقته:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم تحول

فمثل هذه العبارة لا تستغرب من امرئ القيس وهو من الشعراء الجاهليين الذين اعتادوا في كلامهم أن يعبروا عما جرى لهم وشاهدوه بأبسط أسلوب غير مبالين بما وراء ذلك من الهجر. ولم تصدر هذه العبارة من امرئ القيس عن قصد وتصنع حتى يعد شعره هذا من المجون الذي قاله المولدون من الشعراء عن تقصد وتصنع في الكلام بل هو إنما اتجهت نفسه إلى هذا المعنى فعبر عنه بأول ما عنّ له من الألفاظ من أقصى طرق التعبير دون تكلف ولا تصنع في العبارة وانظر إلى الرضي شاعر الحضارة العباسية كيف ذكر مثل هذا المعنى بعبارة خالية من الخشونة في التعبير إذ قال:

بتنا ضجيعين في ثوبي هوى وتقى يلفنا الشوق من فرق إلى قدم
وبات بارق ذاك الثغر يوضح لي مواقع اللثم في داج من الظلم

ومن الغريب أني رأيت بعض الناس يجعل قول امرئ القيس هذا دليلاً على حرية الفكر في ذلك العصر ويقيمه شاهداً لتفضيل الدور الجاهلي على ما بعده مع أن الذوق السليم يستبشع تصوير هذا المنظر الذي صوره امرؤ القيس في البيت الثاني بهذه العبارة. وكلامنا إنما هو في لطف التعبير لا في حرية الفكر ولو أن امرأ القيس تلطف في عبارته لخرج من هذا المقام كالرضي مخرجاً حميد العاقبة ولكن امرأ القيس جاهلي يجري في كلامه على الطبع وتدفعه بساطة التصور لمعانيه إلى عدم التأنق في العبارة بخلاف الرضي فإنه شاعر إسلامي نشأ في حضارة الدولة العباسية تحت مؤثرات شتى كلها تمنعه من أن يرمي القول على عواهنه من

غير تأنق وتصنع فيه. والنتيجة هي أنا لم نذكر قول امرئ القيس هذا في معرض الانتقاد إذ القوم في دورهم الجاهلي لا يؤاخذون على مثل ذلك وإنما ذكرناه لبيان أن أمثال هذه الخشونة في التعبير كانت مما يكثر وقوعه في كلامهم للأسباب التي مر ذكرها.

وهنا يجب أن ننبه الأفكار لمسألة وهي أن حالة الإعراب من سكان البوادي بعد الإسلام لم تتبدل تبدلاً كبيراً عما كانت عليه في الجاهلية بل جميع الصفات الحيوية التي اتصف بها القوم في جاهليتهم نراها باقية مستمرة بعد الإسلام في من سكنوا البادية من الأعراب وعليه فخشونة التعبير تغلب في كلام هؤلاء أيضاً دون غيرهم من أهل الحضارة الذين عملت مؤثرات الدور الإسلامي كل عملها فيهم فليس لأحد أن يعارضنا بأن خشونة التعبير لا يصح أن تكون من مميزات الدور الجاهلي محتجاً في ذلك ببيت ابن الجهم المتقدم وأمثاله من الأعراب الذين هم من أهل الدور الإسلامي.

خلاصة ما تقدم أن بساطة المعاني وجزالة الألفاظ وخشونة التعبير هي الأمور العامة التي يمتاز بها الدور الجاهلي عما بعده وقد بقي هناك أمور أخرى يصلح أيضاً أن تكون من خواص ذلك الدور وميزاته ككثرة استعمال المترادف من الكلمات وقلة وجود الأعجمي المسمى بالمعرب في عباراتهم وغلبة الإيجاز على كلامهم وخلوه من اللحن إلى غير ذلك من الأمور التي لم نبسط فيها القول لاقتصارنا هنا على المميزات الرئيسية العامة.

وإن أرقى ما وصل إليه الكلام في هذا الدور من الفصاحة والبلاغة نجده في شعر النابغة الذبياني. ولا عجب في ذلك فإن هذا الشاعر من متأخري الجاهليين توفي قبل البعثة بزمن يسير فإليه انتهت الفصاحة والبلاغة في ذلك الدور ولذلك لقب بالنابغة على ما قيل وضربت له القبة من أدم في عكاظ لتأتيه الشعراء فيها فتعرض عليه أشعارها ولنذكر بعض آياته في البلاغة لتكون أنموذجاً لأرقى ما وصل إليه الكلام من الفصاحة والبلاغة في ذلك العهد قال من قصيدة يعتذر بها إلى النعمان:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة   وليس وراء الله للمرء مذهب

ومنها:

ولست بمستبق أخاً لا تلمه   على شعث أي الرجال المهذب

ومن غرره الخالدة:

سألتني عن أناس هلكوا   أكل الدهر عليهم وشرب

ومن درره الثمينة قوله من قصيدة في وصف الدار:

أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا   أخنى عليها الذي أخنى على لبد

وفيها يقول عن وعيد النعمان له:

أنبئت أن أبا قابوس أوعدني   ولا قرار على زأر من الأسد

ومن أمثاله السائرة في المدح:

من تأته تعشو إلى ضوء ناره   تجد خير نار عندها خير موقد

ومن أقواله الخالدة قوله:

أتى أهله منه حباء ونعمة   ورب امرئ يسعى لآخر قاعد

ومن آياته في البلاغة قوله من قصيدة قالها في المتجردة:

لا مرحباً بغد ولا أهلاً به   إن كان تفريق الأحبة في غد

ومن بدائعه قوله في قصيدة يخاطب بها النعمان:

أتاني أبيت اللعن إنك لمتني   وتلك التي تستك منها المسامع
مقالة أن قد قلت سوف أناله   وذلك من تلقاء مثلك رائع
وإنك كالليل الذي هو مدركي   وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

ومن آياته في البلاغة قوله:

عودوا فحيوا لنعم دمنه الدار   ماذا تحيون من نؤى وأحجار
فاستعجمت دار نعم لا تكلمنا   والدار لو كلمتنا ذات أخبار
تبيت نعم على الهجران عاتبة   سقياً ورعياً لذاك العاتب الزاري
بيضاء كالشمس وافت يوم أسعدها   لم تؤذ أهلاً ولم تفحش على جار

الدور الإسلامي

إن للحوادث السياسية تأثيراً كبيراً فيما للأمم من الأحوال الاجتماعية ولا شك أن لغة كل أمة تابعة في رفعتها وانحطاطها لحالتها الاجتماعية والعلمية والسياسية وقد حدثت في العالم الإسلامي حوادث كبرى دينية وسياسية فكان لها في لغة القوم أثر كبير فمن المناسب إذن أن نقسم أدوار اللغة في الإسلام تقسيماً منطبقاً على ما أثرته تلك الحوادث من الآثار المختلفة في اللغة حتى يتسنى لنا بذلك معرفة مميزاتها في كل دور من أدوارها المختلفة.

وبالنظر إلى تلك الحوادث يجب أن ينقسم الدور الإسلامي إلى أربعة أدوار (الأول) دور صدر الإسلام ويشمل بني أمية ويبتدئ بظهور الإسلام وينتهي بقيام دولة بني العباس سنة ١٣٢ هجرية.

(الثاني) الدور العباسي يبتدئ بقيام دولة بني العباس وينتهي بسقوط بغداد في أيدي المغول أصحاب هولاكو سنة ٦٥٦ هجرية.

(الثالث) دور الدول التركية يبتدئ بسقوط بغداد وينتهي بمبدأ النهضة الأخيرة سنة ١٢٢٠ هجرية.

(الرابع) دور النهضة الأخيرة ـ يبتدئ بحكم الأسرة المحمدية في مصر ويمتد إلى وقتنا هذا.

دور صدر الإسلام ـ لا شك أن ظهور الإسلام يعد من أكبر الحوادث الجلى التي بدلت مجرى حياة البشر في جميع أقطار الأرض إذ كوّن بظهوره أمة كبرى دينها واحد ولسانها واحد وشعورها واحد وأفكارها واحدة فخرج بها من البداوة إلى الحضارة ومن الافتراق إلى الاتحاد ومن الذل والعبودية إلى العز والحرية ومن صيد الوحوش إلى قود الجيوش ومن احتراش الضباب إلى أكل الشهد الملبوك باللباب وخلاصة القول أنه خرج بها من الضلال إلى الهدى ومن الظلمات إلى النور.

ولا ريب أن المؤثرات الإسلامية لم تظهر آثارها في لغة القوم تمام الظهور إلا في ملك بني أمية ولذلك لم نجعل زمن النبوة والخلفاء الراشدين دوراً مستقلاً على

حدة من أدوار اللغة لأن أكثر القوم في هذا الزمن مخضرمون أدركوا الجاهلية والإسلام فمهما عملت المؤثرات الإسلامية عملها في لغتهم فليس من الممكن أن تخرج بها دفعة واحدة عما استحكم فيها من آثار الدور الجاهلي الذي استمر تأثيره فيها أزماناً طويلة. على أن سير اللغة في طرق الارتقاء لا يكون إلا تدريجياً فلهذا السبب نقول إن المؤثرات الإسلامية لم تظهر آثارها في اللغة تمام الظهور إلا بعد استتباب الحكم واستقراره للأمويين.

وعليه فلا نعجب إذا لم نر فرقاً كبيراً بين شعر حسان وأمثاله من شعراء الصدر الأول وبين شعر الجاهليين كما لا نعجب إذا رأينا هذا الفرق جلياً واضحاً جداً في شعر جرير والفرزدق وابن الطثرية وابن الدمينة وأضرابهم من شعراء الدور الأموي.

ماذا حصل في اللغة بظهور الإسلام

توحد لغة العرب

قبل أن نتكلم عن مميزات اللغة في هذا الدور يجب أن نعرف ماذا حصل في اللغة بظهور الإسلام لنتمكن بذلك من معرفة تلك المميزات معرفة جيدة فنقول:

إن لغة قريش قبل الإسلام كانت شائعة بعض الشيوع بين قبائل العرب على اختلاف لهجاتهم وسبب شيوعها هو ما كانت العرب تدين به من حج البيت في كل سنة وسيادة قريش في مكة زد على ذلك الأسواق التي كانت تقام في كل سنة أيضاً وكان من نتائجها توحد اللغة وانتخاب الأفصح من لهجاتها والأسهل من كلماتها، فلما ظهر الإسلام أكمل بظهوره هذا الأمر من توحد لغة العرب وشيوع اللغة القرشية وسيادة لهجتها على سائر اللهجات لأن النبي (عليه الصلاة والسلام) قرشي والقرآن نزل بلغة قريش والإسلام لم ينتشر إلا على أيدي قريش إذ كانوا هم القائمين بأمر الإسلام ومنهم كان الخلفاء والأمراء وقادة الجيوش ورجال الدولة وأصحاب الحل والعقد فلما كانت السيادة في الإسلام لقريش كانت السيادة للغتهم أيضاً على لغات جميع القبائل. وبذلك توحدت لغة العرب وإذا عرفنا أن أكثر رجال الدولة العربية كانوا إذ ذاك من السلالة المضرية اتضح لنا وجه انتحال أكثر العرب لغة قريش في زمن قليل.

انتشار اللغة

ومما حصل للغة بظهور الإسلام انتشارها بالفتوح في بلاد الفرس والروم وغيرها إذ نتج من ذلك اختلاط قبائل العرب بالعجم وتقرب الأعاجم إليهم بتعلم لغتهم والدخول في دينهم المستمد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

نمو اللغة واتساع اغراضها

ومما حصل بظهور الإسلام نمو اللغة بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها أما نموها بكثرة مفرداتها فقد حصل بطريقتين إحداهما طريقة التعريب وهي الأخذ من لغات العجم واختلاط العرب بالعجم من أكبر دواعي الأخذ، فالمعرب هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها وقد وجد المعرب في القرآن أيضاً ومنه قوله: ﴿طه واليم والطور والربانيون﴾ يقال إنها بالسريانية والصراط والقسطاس والفردوس بالرومية ومشكاة وكفلين بالحبشية وهيت لك يقال إنها بالحورانية قالوا: وفي القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف: إن في القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث في كتب التفسير عن مثل هذه المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والأباريق والتنور وغير ذلك هذا ولا شك أن ما عربه القرآن قليل بالنسبة إلى ما عربه القوم بعد انتشار الإسلام واختلاطهم بغيرهم من الأمم الأعجمية فنمو اللغة بكثرة مفرداتها من طريق التعريب أمر لا مرية فيه. والطريقة الثانية هي طريقة نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معاني أخرى اصطلاحية سواء كانت دينية أم علمية فحصل في اللغة بواسطة هذا النقل ألفاظ ذات معان جديدة لم تكن العرب تعرفها قبل الإسلام وهذه الألفاظ تسمى الألفاظ الإسلامية فمما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، فإن العرب إنما عرفت المؤمن من الإيمان والإيمان هو التصديق ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمى المؤمن بالإطلاق مؤمناً وكذلك الإسلام إنما عرفت العرب منه إسلام الشيء ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم

أبطنوا غير ما أظهروه وكان الأصل فيه من نافقاء اليربوع ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله. ومما جاء في الشرع الصلاة والصوم والحج والزكاة فإن أصلها في لغتهم الدعاء والإمساك والقصد والنمو وزاد الشرع فيها ما زاد فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول فيه اسمان لغوي وشرعي ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم ما جاء به الإسلام وكذلك مصطلحات سائر العلوم كالنحو والصرف والعروض وغير ذلك فإن مصطلحات العلوم كلها لا سيما العلوم الإسلامية تعد من الألفاظ الإسلامية لأنها حدثت بعد الإسلام ولم تكن العرب لتعرفها بمعانيها المعروفة الآن ومن الألفاظ التي حدثت في صدر الإسلام قولهم المخضرم لمن أدرك الإسلام من أهل الجاهلية فهذا كله يستلزم نمو اللغة بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها إذ أصبح من أغراضها تفهم العقائد الدينية التي جاء بها الإسلام من إثبات وجود الخالق وتوحيد ذاته وتقديس صفاته ومن الإيمان بالبعث والنشور والثواب والعقاب وغير ذلك مما لم يكن يفقه بعضه إلا بعض خاصة الجاهلية وأصبح بعد الإسلام الشغل الشاغل للأمة الإسلامية جمعاء ومن الأمور التي اتسعت بها أغراض اللغة العربية بعد الإسلام تفهم الشريعة واستنباط الأحكام الملائمة لأحوال الزمان والمكان ومنها أيضاً استعمال اللغة في ضبط أمور الملك ونظام العمران وفيما تستدعيه مرافق أهل الحضر والأمصار ومنها أيضاً وضع مبادئ بعض العلوم وترجمة شيء يسير من العلوم الطبيعية والرياضية والطبية وخلاصة القول من هذا كله أن اللغة في هذا الدور قد حصل فيها نمو بكثرة مفرداتها واتساع أغراضها.

ارتقاء المعاني

ومما حصل في اللغة العربية بظهور الإسلام ارتقاء معانيها أي ارتقاء المعاني المؤداة بها عند أهلها لارتقاء تصوراتها أما أولاً فلأن مادة المعنى اتسعت باتساع مادة المشاهدات والمعقولات وأما ثانياً فلأن أفكار القوم أيضاً قد ارتقت وأصبحت مثقفة بما اعتادته من النظر الصحيح في أمور الدين والملك وبالاقتباس من حضارة الفرس والروم زد على ذلك أن صور الخيال قد تنوعت عندهم تبعاً لتنوع المرئيات الجميلة التي لا ينتزع الخيال إلا منها.

تهذيب الألفاظ والأساليب

ومما حصل في اللغة بظهور الإسلام تهذيب ألفاظها وأسلوبها معاً بتأثير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حتى صار البلغاء والفصحاء من العرب يحاكون القرآن بأساليبهم ويجتنبون الغريب والحوشي من الألفاظ التي ينبو عنها السمع ويمجها الذوق السليم كما أصبحوا يتأنقون في صوغ الكلام ويتفننون في إحكام نظمه وما ذاك إلا لانبعاث روح القرآن في قلوبهم وسلوكهم سبيله في البيان وحسن الأداء.

ظهور اللحن في الكلام

ومما حصل في اللغة بظهور الإسلام وقوع اللحن في كلام المستعربين من الموالي وفي كلام أبناء العرب المولدين من الجواري الأعجميات وفي كلام بعض العرب المكثرين من معاشر الأعاجم حتى شاعت اللكنة إذ كثر المستعربون وفيهم من يرتضخ لكنة فارسية ومن يرتضخ لكنة رومية أو غير ذلك من لكنات الأعاجم.

والمشهور في معنى اللحن أنه هو الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب ونصب المرفوع وفتح المكسور وكسر المفتوح ولكن قد يطلق اللحن ويراد به مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه كقصر ما حقه المد ومد ما حقه القصر ولا سيما في القرآن وقد قال الميساني في هجاء أهل المدينة:

ولحنكم بتقصير ومد والأم من يدب على العقار

ومرادنا باللحن هنا هو اللحن بالمعنى الثاني أي مخالفة نهج الصواب في الكلام بوجه من الوجوه وهو بهذا المعنى أعم من الخطأ في الإعراب والبناء.

ولم يسمع اللحن من المستعربين فقط بل سمع من العرب الخلص أيضاً من أهل الأمصار لكثرة اختلاطهم بالعجم وطول معاشرتهم إياهم قالوا وأول لحن سمع بالبادية هذه عصاتي وأول لحن سمع بالعراق حي على الفلاح وذكروا عن الوليد ابن عبد الملك وهو عربي قح أنه كان لحاناً قال لأبيه مرة يا أمير المؤمنين اقتل أبي فديك وقال مرة أخرى يا غلام رد الفرسان الصادان عن الميدان ولذا قال أبوه يوماً أضر بالوليد جبناً له فلم نوجهه إلى البادية فقول عبد الملك هذا دليل على أن اللحن قد فشا إذ ذاك بين أهل الأمصار حتى صار الناس من أراد منهم تثقيف لسان

ابنه وجهه إلى البادية ليقيم زمناً بين الأعراب فيفصح ويتهذب لسانه. وقال أبو الحسن أوفد زياد ابنه عبيد الله إلى معاوية فيكتب إليه معاوية أن ابنك كما وصفت ولكن قرم من لسانه وكانت في عبيد الله لكنة لأنه كان قد نشأ بالأساورة مع أمه مرجانة وكان زياد تزوجها من شيرويه الأسواري وقال عبيد الله مرة إفتحوا سيوفكم يريد سلوا سيوفكم فقال فيه زياد بن مفرغ يهجوه:

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع

وممن وقع لهم اللحن وهم من العرب بشر بن مروان قال مرة وعنده عمر بن عبد العزيز لغلام له ادع لي صالحاً فقال الغلام يا صالحاً فقال له بشر ألق منها ألف فقال له عمر وأنت فزد في ألفك ألفاً. ومما يدلك على شيوع اللحن بين العرب في هذا الدور أنه سمع وقوعه منهم حتى في القرآن فقد روى أبو الحسن أن الحجاج كان يقرأ أنا من المجرمين المنتقمون. وقد زعم رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين أفصح من الحسن والحجاج وقد غلط الحسن في حرفين من القرآن مثل قوله (ص) والقرآن والحرف الآخر وما تنزلت به الشياطون. وقال أبو الحسن كان سابق الأعمى يقول الخالق البارئ المصور فكان ابن جابان إذا لقيه قال يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك فيه بالله؟

ولما فشا اللحن بين العرب على هذا النحو صار المتفكرون من رجالهم يخشون عاقبة الأمر وأخذوا يفكرون في وضع طريقة للإصلاح تقيهم مضرة هذا التيار وقصة أبي الأسود الدؤلي مع ابنته الصغيرة مشهورة للإجابة إلى إيرادها ومن المعلوم أن أبا الأسود راجع الإمام علياً فيما سمعه من لحن ابنته فقال له الإمام يا أبا الأسود كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف إليه مجرور قال فاتح هذا النحو يا أبا الأسود فاشتغل أبو الأسود بوضع أبواب في النحو زيادة عما عرفه من علي فوضع باب العطف وباب التعجب وباب الاستفهام وغير ذلك فكان ذلك أول إصلاح وضع في العربية. غير أن هذا الإصلاح غير كاف لسد الخلل لأنه يقي من الخطأ في الكلام ولا يقي من الخطأ في القراءة لأن الخط لم يكن مضبوطاً بالحركات والسكنات كما هو اليوم بل كان خلواً مما يدل على أشكال الحروف المكتوبة والناس يقرأون المصاحف وهي غير مشكولة فيقعون في الخطأ والخطأ في

القرآن ربما غيّر المعنى فأدى إلى الكفر فلا بد إذن من إصلاح آخر لسد خللِ القراءة فطلب زياد بن سمية وكان والياً على البصرة من أبي الأسود أن يضع طريقة لإصلاح الألسنة في القراءة وقال له إن هذه الحمراء قد كثرت وأفسدت من ألسنة العرب فلو وضعت شيئاً يصلح به الناس كلامهم ويعربون به كتاب الله فأبى أبو الأسود لأنه كان قد ضعف نشاطه بعزله عن ولاية البصرة بعد قتل علي وإفضاء الخلافة إلى الأمويين أعدائه السياسيين فدبر له زياد حيلة وكان من دهاة العرب فقال لرجل من أتباعه اقعد في طريق أبي الأسود واقرأ شيئاً من القرآن وتعمد اللحن فذهب الرجل وقعد في طريق أبي الأسود فلما قاربه رفع الرجل صوته بالقراءة كأنه لا يقصد إسماع أبي الأسود وقال إن الله بريء من المشركين ورسوله وكسر اللام فأعظم ذلك أبو الأسود وقال عز وجه الله أن يبرأ من رسوله ثم رجع من فوره إلى زياد وقال قد أجبتك إلى ما سألت ورأيت أن أبدأ بإعراب القرآن فابعث لي كاتباً فبعث زياد إليه ثلاثين كاتباً فاختار منهم واحداً من عبد القيس وقال له خذ المصحف وصبغاً يخالف لون المداد فإذا رأيتني فتحت شفتي بالحرف فانقط واحدة فوقه وإذا كسرتهما فانقط واحدة أسفله وإذا ضممتهما فاجعل النقطة بين يدي الحرف فإن تبعث شيئاً من هذه الحركات غنة فانقط نقطتين وأخذ يقرأ القرآن بالتأني والكاتب يضع النقط وكلما أتم الكاتب صحيفة أعاد أبو الأسود نظره عليها واستمر على ذلك حتى أعرب المصحف كله فأخذ الناس هذه الطريقة عنه وشكلوا بها الحروف فكان ذلك إصلاحاً ثانياً في العربية.

أما الإصلاح الأول فقد تكامل حتى وصل إلى ما نسميه اليوم بعلوم العربية من صرف ونحو ومعانٍ وبيان وغير ذلك مما هو معلوم ولا أكون مغالياً إذا قلت إنه لا يوجد اليوم في الأرض لسان توسع أهله في ضبط قواعده وتدوينها بالتفصيل أكثر من اللسان العربي.

وأما الإصلاح الثاني فقد تكامل أيضاً حتى وصل إلى شكله المعروف عندنا اليوم ولكنه لم يبلغ ما بلغه الإصلاح الأول من الكمال بل هو لم يزل إلى يومنا هذا خداجاً غير كاف لسد الخلل فإن كل متعلم منا يدرك بالبداهة أن فن القراءة عندنا اليوم من أصعب الفنون فلا نكاد نرى رجلاً معصوماً من الخطأ في القراءة ولو كان

من أعلم الناس بعلوم العربية وما ذلك إلا لأن رسم الخط عندنا ناقص جداً وطريقة الشكل الموجودة يصعب العمل بها على الكاتب المترسل في كتابته كما يصعب العمل بها في المطابع ولذلك تركت إلا في القرآن الذي ربما أدى اللحن فيه إلى الكفر كما في الآية التي قرأها الرجل لأبي الأسود ولذلك حوفظ الشكل في القرآن دون غيره من الكتب. ولسنا وحدنا اليوم مبتلين بهذه البلوى بل يشاركنا فيها كل من يكتب بالحرف العربي من المسلمين غير العرب ولكن بليتهم أهون لأن لغاتهم غير معربة كلغتنا فمن الواجب علينا نحن أبناء العصر الحاضر أن لا نقف عند الحد الذي وضعه أولونا لإصلاح القراءة بإصلاح رسم الخط بل يجب علينا أن نفكر في إيجاد طريقة للخط تسهل علينا بها القراءة بحيث نصبح كأهل الغرب الذين يكتبون بالحرف اللاتيني نقرأ لنفهم لا نفهم لنقرأ إذ لا شك أننا اليوم نفهم لنقرأ وهم يقرأون ليفهموا وإيضاح ذلك أن العربي اليوم إذا أخذ بيده صحيفة وجعل يقرأ ما فيها من شعر أو نثر فلا يستطيع أن يقرأها قراءة سالمة من الخطأ إلا إذا كانت له سابق معرفة بكل كلمة من كلماتها. هبه اعتصم من الخطأ في حركات أواخر الكلم بقواعد النحو ولكن بماذا يعتصم من الخطأ في حركات أوائل الكلم أو أواسطها؟ ليس عندنا ما يعصمه من هذا الخطأ إلا السماع فيجب عليه أن يرجع في ضبط كل كلمة إلى كتب اللغة فيعرفها منها حتى إذا صادفها مكتوبة في كتاب قرأها على وجه الصحة هذا في الأسماء وكذلك الأفعال فإذا صادف فعلاً ثلاثياً تعذر عليه أن يعرف حركة عينه إلا بالرجوع إلى معاجم اللغة لأن الأفعال الثلاثية كلها سماعية ثم إنه إذا صادف كلمة (حمل) مثلاً مكتوبة تعذر عليه أن يقرأها بالصحة إلا بعد النظر في سياق الكلام وسباقه لأنه لا يدري أهي اسم أم فعل وإذا كانت فعلاً أهو مبني للمعلوم أم للمجهول وإذا كانت اسماً هو بفتح الحاء والميم فيكون بمعنى الخروف أم هو بكسر الحاء وسكون الميم فيكون بمعنى الثقل الذي يحمل كل هذا لا يستطيع أن يقرأ إلا بعد الفهم من سياق الكلام وسباقه فهذا هو معنى قولنا إننا نفهم لنقرأ مع أن الحقيقة تقتضي عكس ذلك أي أن يقرأ للمرأ ليفهم كما هو الشأن عند أهل الغرب فبيننا وبينهم في القراءة بون بعيد وما ذلك إلا لسقم رسم الخط عندنا وصحة رسم الخط عندهم.

إن هذه المسألة أعني مسألة سقم القراءة لسقم رسم الخط قد اشتمل بها أخيراً في الآستانة المتفكرون من الأتراك لأنهم كما قلت آنفاً مبتلون مثلنا بهذا الداء الذي نحن اليوم نشكو أوجاعه فذهب المفرطون منهم إلى وجوب استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية وقد انحاز إلى هؤلاء المتنورون من الألبانيين (الأرناؤوط) وقبلوا استعمال الحروف اللاتينية فقويت بذلك عزمة الفئة المفرطة من الأتراك على قبول الحروف المذكورة، فالألبان اليوم يكتبون بالحروف اللاتينية. غير أن هناك فريقاً كبيراً من الأتراك أنكروا على هؤلاء قولهم بوجوب استعمال الحروف اللاتينية وفندوا رأيهم وفي مقدمة هذا الفريق الرجل الإصلاحي الكبير (الدكتور إسماعيل حقي الميلاسي). لقد تعرفت بهذا الرجل فهو صديقي وكان لا يفارقني في الآستانة وهو رجل ذو علم ودين يحسن اللغة العربية ويتكلم بها كأبنائها وقد اشتهر باشتغاله في مسألة إصلاح الخط وله بها ولوع يكاد يكون من الجنون. إن هذا الرجل يقول بوجوب فك الحروف العربية لا بتركها وأخذ اللاتينية مكانها وذلك بأن نكتبها منفصلة ونضع بعد كل حرف حرفاً آخر دالاً على حركته وبذلك يحصل المراد كما في الحروف اللاتينية وقد وضع للدلالة على الحركات حروفاً سماها الحروف الصائتة وقد شاهدته مراراً يكتب ويقرأ بالحروف المنفصلة بكل سرعة، وقد اشتهرت طريقته وتكون لها حزب كبير في الآستانة وكنت أنا ولا أزال من حزبه لأني أرى هذه الطريقة نافعة جداً وافية بالغرض ولولا خوف الإطالة لسردت لكم ما عندي من الأدلة على ذلك. ثم إن هذا الرجل قد عارضه آخرون بطرائق أخرى وضعوها للحروف العربية المنفصلة غير أن طريقته هي المثلى على ما أرى وقد تألفت في الآستانة لجنة للنظر في هذه الطرائق وترجيح واحدة منها فانعقدت هذه اللجنة تحت رئاسة الغازي أحمد مختار باشا وكنت أنا من أعضائها وكان من أعضائها أيضاً الشاعر التركي الشهير رجائي زاده إكرام بك وغيره من مشاهير رجال الترك فاجتمعت هذه اللجنة مراراً غير أنها قبل أن تصل إلى غايتها اشتعلت نيران الحرب العالمية فأوقفت عملها كما أوقفت كثيراً من الأعمال النافعة للبشر.

خلاصة ما تقدم

والخلاصة أن ظهور الإسلام قد عملت مؤثراته في اللغة العربية عملها حتى حصلت في اللغة بتلك المؤثرات ستة أمور: (الأول) توحد لغات قبائل العرب بتغلب لغة قريش عليها (الثاني) انتشار اللغة العربية في خارج شبه جزيرة العرب بسبب الفتوح الإسلامية (الثالث) نموها واتساع أغراضها بطريقة التعريب وبطريقة تكون الألفاظ الإسلامية والمصطلحات العلمية. (الرابع) ارتقاء معاني اللغة بسبب ارتقاء تصورات أهلها. (الخامس) تهذيب ألفاظها وأساليبها معاً بتأثير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (السادس) ظهور اللحن بسبب اختلاط العرب بالعجم وبكثرة المستعربين والمولدين.

مميزات اللغة في الدور الأموي

ما تمتاز به مفرداتها

قد ذكرنا في محاضرتنا السابقة عن مميزات الدور الجاهلي أن اللغة تمتاز فيه من جهة مفرداتها بكثرة استعمال الغريب من الكلمات والحوشي من الألفاظ فنقول هنا إنها تمتاز في الدور الأموي بقلة استعمال ذلك لأنها قد توحدت بلغة قريش وتهذبت ألفاظها كما قد بسطنا لكم بيان ذلك فيما مر. وإذا كان سبب كثرة استعمالهم الغريب والوحشي النافر من الكلمات في الدور الجاهلي ما ألفوه من البداوة وخشونة العيش المستلزمة لخشونة الطبع فقد زال هذا السبب في الدور الأموي حيث انتقلت الأمة العربية فيه من البداوة إلى الحضارة ولبست بلهنية عيش الفرس ورغد عيش الروم. ومن تتبع أقوال الشعراء في هذا الدور لم يرتب فيما قلنا ولئن رأينا في شعر الفرزدق والأخطل وأمثالهما من شعراء الدور الأموي شيئاً قليلاً مما يعد غريباً أو وحشياً من الكلمات فهو بقية من بقايا الدور الأول إذ لا بد للشيء إذا زال أن يترك أثراً ولو يسيراً ولذا عبرنا بقلة استعمال تلك الألفاظ لا بعدمها بتاتاً، وأيضاً قلنا فيما سبق إن مما يمتاز به الدور الأول من جهة مفرداته قلة استعمال الأعجمي المسمى بالمعرب. أما الدور الأموي فهو على العكس من ذلك إذ هو يمتاز من جهة مفردات اللغة فيه بكثرة استعمال المعرب لكثرة ما وقع في هذا الدور من تعريب الكلمات الأعجمية الناتج من اختلاط العرب بالعجم.

ما يمتاز به اسلوبها

هذا ما تمتاز به مفردات اللغة في الدور الأموي وأما ما يمتاز به أسلوبها فقد ذكرنا في الدور الجاهلي أنه يمتاز ببساطة المعنى وجزالة اللفظ وخشونة التعبير وإذا نحن وازنا بين أسلوب الجاهلي وأسلوب الأموي رأينا الثاني يشارك الأول في جزالة اللفظ دون بساطة المعنى وخشونة التعبير فتكون مميزات اللغة في الدور الأموي هكذا اتساع المعنى وجزالة اللفظ ولطف التعبير.

أما اتساع المعنى فلأن اللغة قد خرجت مما كانت عليه في الدور الجاهلي من بساطة معانيها بسبب نموها واتساع أغراضها كما ذكرنا آنفاً وبسبب اتساع تصورات أهلها لاتساع مادة المشاهدات والمعقولات عندهم ولاحتكاكهم بغيرهم من الأمم فلم يعودوا جارين في كلامهم على السليقة البحتة كما كانوا في جاهليتهم بل دخل كلامهم شيء من الصناعة وصاروا يتأنقون في صوغه ويوسعون فيه المجال للخيال ولذلك ترى المجاز والاستعارة في كلامهم أكثر منهما في كلام الجاهليين. ولا شك أن هذه الميزة أعني اتساع المعنى في هذا الدور يعد من الرقي في اللغة.

وأما جزالة اللفظ فكما امتازت بها اللغة في دورها الجاهلي امتازت بها أيضاً في الدور الأموي لأن دواعي الجزالة متوفرة في هذا الدور توفرها في الدور الجاهلي بل أكثر إذ هو دور مغاز وفتوح اجتمعت فيه الحماسة والسياسة ولئن قصرت خطبهم في مفاخراتهم ومنافراتهم في الجاهلية فقد طالت بالإسلام في مواقفهم السياسية ومجامعهم الجدلية وهم مع ذلك لم يزالوا على ما كانوا مفطورين عليه من أنف النفوس وشمم الطباع وغير ذلك من الصفات التي تستدعي جزالة المعاني بسببها جزالة الألفاظ ومن أحسن أمثلة الجزالة قول الفرزدق:

وركب كأن الريح تطلب عندهم ... لها ترة من جذبها بالعصائب

سروا يخبطون الليل وهي تلفهم ... على شعب الأكوار من كل جانب

إذا ما رأوا ناراً يقولون ليتها ... وقد خصرت أيديهم نار غالب

وأما لطف التعبير فقد حل محل خشونته في كلام من قبلهم وذلك لاتساع نطاق التصورات عندهم ولتأنقهم في صوغ أساليب الكلام ولانبعاث روح القرآن في

قلوبهم حتى صاروا ينزعون محاكاة أسلوبه وسلوك سبيله في حسن الأداء ولطف التعبير مع ذلك قد ذاقوا نعمة الحضارة وتحولوا فيها من شظف الى ترف.

ومما يخص بالذكر في هذا الدور ارتقاء الخطابة فيه ارتقاء عجيباً وذلك لأنه دور نهضة ودعوة عظمى فدعاة الأمة إذ ذاك في أشد الحاجة إلى الخطابة حتى صارت من الواجبات الدينية حيث جعلها الشارع شعار كل إمام في حفل ديني أو سياسي كالجمعة والعيدين وموسم الحج ويوم الصف وكل أمر جامع لنشر فضيلة أو نهي عن رذيلة أو إعلان نصر أو تأكيد وصية إلى غير ذلك من الأمور ذوات البال وقصارى القول أن الخطابة وصلت في هذا العصر إلى أرقى ما وصلت إليه في اللسان العربي وهي تمتاز فيه عما كانت عليه في الدور الجاهلي بالمميزات التي ذكرناها مع صفاء ألفاظها وسهولة عباراتها وتجنبها سجع الكهان وبمحاكاتها أسلوب القرآن في الإقناع واستمدادها من آياته حتى أوجب بعض أئمة المسلمين اشتمال الخطب في الجمع على شيء منه.

أخطب خطيب قام بعد الخلفاء الراشدين هو سحبان وائل على ما يقال والذي أراه أنه زياد بن أبيه فهو بعد الخلفاء الراشدين أكبر خطيب قام في هذا الدور كما أن قساً أكبر خطيب قام في الدور الجاهلي.

هذا وإذا أردنا أن نرى أرقى ما وصل إليه الكلام من الفصاحة والبلاغة في الدور الأموي فلننظر إلى شعر بشار بن برد القائل من قصيدة:

غدت عانة تشكو بألحاظها الظما ... إلى الجاب إلا أنها لا تخاطبه

ومنها قوله:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا ... وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

ومنها قوله:

إذا الملك الجبار صعر خده ... مشينا إليه بالسيوف نعاتبه

فبشار هذا في ذروة الدور الأموي كما أن النابغة في ذروة الدور الجاهلي ولا شك أن ذروة الدور الأموي تعلو على ذروة الدور الجاهلي علواً كبيراً وذلك ما تقتضيه سنة التكامل والارتقاء.

مميزات اللغة في الدور العباسي

قد ذكرنا فيما سبق الأمور الستة التي حصلت في اللغة العربية بالمؤثرات الإسلامية في الدور الأموي وهي أعني الأمور الستة توحد اللغة وانتشاره في خارج جزيرة العرب ونموها بازدياد مفرداتها وارتقاء معانيها بارتقاء تصورات أهلها وتهذيب ألفاظها وأساليبها بتأثير الكتاب والسنة وظهور اللحن في أهلها بسبب اختلاطهم بالعجم.

ويجب أن نعلم هنا أن اللغة العربية بعد انتقالها إلى الدور العباسي بقيت مستمرة على التقدم والرقي في هذه الأمور الستة فقد ازدادت اللغة توحداً بموت كثير من لهجات القبائل الأخرى غير لهجة قريش وازدادت انتشاراً بازدياد المندمجين في أهلها من الأمم الأخرى وازدادت مفرداتها نمواً بازدياد الكلمات المعربة فيها وبازدياد المصطلحات العلمية سواء في العلوم الإسلامية أو في العلوم اليونانية التي نقل إلى العربية منها في هذا الدور شيء كثير وازدادت معانيها ارتقاء بارتقاء تصورات أهلها أكثر من ذي قبل وازداد اللحن تفشياً في ألسنة المتكلمين بها لازدياد المولدين من أهلها والمستعربين من غير أهلها.

غير أنها لم تستمر على هذا التقدم والرقي إلى آخر العهد العباسي بل عرض لها التوقف في أثنائه عندما دخلت الدولة العباسية في طور الشيخوخة والهرم.

ومعلوم أن الدولة العباسية أكملت شبابها بالرشيد والمأمون وأخذ الفتور يدب فيها بالمعتصم فمن بعده حتى أصبح الخليفة فيها لا سيما في أواخر عهدها ليس له من الأمر شيء ولم يبقَ له سوى الاسم على أن هذه الدولة لم تجر في أمورها إلا على سياسة تأخير العرب وتقديم غيرهم من الشعوب لا سيما الفرس ولو اقترن تقدمها العجيب في العلوم والمعارف بما كانت عليه الدولة الأموية من التعصب للعرب وجعل السيادة لهم على غيرهم من الشعوب لتقدمت فيها اللغة العربية تقدماً أكثر مما كان بأضعاف مضاعفة ولكنها كما قلنا جرت في أمورها على سياسة خرقاء من هذا الوجه بحيث يصح أن يقال إن معنى قيام الدولة العباسية ليس إلا تغلب العجم على العرب فكان هذا من جملة الأسباب المؤدية إلى قصر أيام شبابها

وسرعة انتقالها من الشبيبة إلى الهرم. ولولا خوف الهياج وأن بعض العقول لا تحتمل ما نقول لتكلمنا ولو مجملاً عن الدولة العباسية كيف قامت ومن أي وجه أضر قيامها بالعرب وما هي الأسباب التي أدت إلى انقراضها ولكن كثيراً من مواطنينا الكرام لا يحتملون اليوم ما نريد من الكلام فلنضرب عن ذلك صفحاً منشدين:

لعل النجم في إحدى الليالي سيبعث للورى نوراً مبينا
تقوم له الهواتف قائلات خذوا عني النهى ودعوا الجنونا

أريد أن أتخلص مما تقدم إلى أنه يجب في هذا المبحث أن نقسم الدولة العباسية إلى دورين دور تقدم ورقي في اللغة ودور توقف ولكوني ناقماً على رجال السياسة في ذلك العهد أحب أن أحدّ دور تقدمها ورقيها برجال الأدب لا برجال السياسة فأقول إن عهد التقدم والرقي في الدولة العباسية ينتهي بإمام الحقائق الاجتماعية والآداب العربية معاً أبي العلاء المعري شاعر البشر من أولهم إلى آخرهم وأما ما بعد المعري فهو دور التوقف في حياة اللغة العربية إلى انقراض الدولة العباسية الذي يخلفه دور الجمود والانحطاط وما بعد التوقف إلا انحطاط.

مميزات اللغة في هذا الدور

إن جميع ما ذكرنا من المميزات التي امتازت بها اللغة في الدور الأموي هي أيضاً مميزات الدور العباسي ولكنها في الدور الأموي مصغرة وفي الدور العباسي مكبرة إلا جزالة الألفاظ فإنها زالت وحلت الرقة محلها في هذا الدور لأن القوم فيه قد أوغلوا في الحضارة كل الإيغال واجتمع لديهم من أسباب الترف ما لم يكن لمن قبلهم وليس معنى هذا أن الجزالة في هذا الدور مفقودة بالمرة بل المقصود أن الرقة أصبحت هي الغالبة في كلامهم وقد توجد فيه الجزالة كما أن الرقة لم تكن مفقودة بالمرة من كلامهم في هذا الدور الأموي بل كانت الجزالة هي الغالبة فيه وقد توجد فيه الرقة ولا عجب في ذلك لأن كلام كل أمة عنوان حالتها الاجتماعية ومرآة ما هي فيه من حضارة أو بداوة والدولة العباسية دولة علم وبذخ وترف وأما اتساع المعنى فقد بلغ في هذا الدور مبلغاً عظيماً بما حدث فيه من الانقلابات السياسية

والاجتماعية التي كان لها نتيجة ظاهرة في الحركة الفكرية للمتكلمين بالعربية حتى ازداد شيوع المعاني الدقيقة والتصورات الجميلة والتخيلات البديعة فوق ما كان عليه الأمر في الدور السابق ولقد نشأ بين العرب رجال من غير العرب برعوا في الأدب فأتوا بأفكار ما اعتادت العرب أن تجري على أسلوبها في الفكر والخيال إذ لا شك أن لكل أمة من الأمم أسلوباً خاصاً بها تجري عليه عند تفكرها وتنتابه عند تخيلها ومن هؤلاء الرجال الشاعر المبدع ابن الرومي القائل:

تأمل العيب عيب ... ما في الذي قلت ريب
كم عائب كل شيء ... وكل ما فيه عيب
قد تحسن الروم شعراً ... ما أحسنته العريب
يا منكر الفضل فيهم ... أليس منهم صهيب

وانظر إلى القصيدة الآتية لهذا الشاعر المفلق تجد فيها دليلاً على ما وصل إليه الخيال في شعر ذلك العصر قال ولله أبوه يعاتب بعض إخوانه:

يا أخي أين ريع ذاك اللقاء ... أين ما كان بيننا من صفاء
كشفت منك حاجتي هنوات ... غطيت برهة بحسن اللقاء
تركتني ولم أكن سيء الظن ... أسيء الظنون بالأصدقاء
قلت لما بدت لعيني شنعاً ... رب شوهاء في حشا حسناء
ليتني ما هتكت عنكن ستراً ... فثويتن تحت ذاك الغطاء
قلن لولا انكشافنا ما تجلت ... عنك ظلماء شبهة قتماء
قلت أعجب بكن من كاسفات ... كاشفات غواشي الظلماء
قد أفدتني مع الخبر بالصاحب ... أن رب كاسف مستضاء
قلن أعجب بمهتد يتمنى ... أنه لم يزل على عمياء
كنت في شبهة فزالت بنا عنك ... فأوسعتنا من الأزراء
وتمنيت أن تكون على الحيرة ... تحت العماية الطخياء
قلت والله ليس مثلي من ود ... ضلالاً وحيرة باهتداء
غير أني وددت ستر صديقي ... بدلاً باستفادة الأنباء
قلن هذا هوى فعرج على الحق ... وخل الهوى لقلب هواء

ليس في الحق أن تود لخل أنه الدهر كامن الأدواء
بل من الحق أن تنفر عنهن وإلا فأنت كالبعداء
إن بحث الطبيب عن داء ذي الداء لأس الشفاء قبل الشفاء
دونك الكشف والعتاب فقوم بهما كل خلة عوجاء
وإذا ما بدا لك العز يوماً فتتبع نقابه بالهناء
قلت في ذاك موتكن وما الموت بمستعذب لدى الأحياء
قلن ما الموت بالكريه إذا كان بحق فلا تزد في المراء

ولعمري إن في هذا الشعر من الخيال اللطيف والفكر الدقيق ما لم يسبق له نظير في شعر العرب الخاص. هذا وقد كثر في هذا العصر استعمال الكلمات الأعجمية في كثير من الأشياء ولا سيما ألوان الأطعمة وأنواع الآنية والفرش وأدوات الصناعات والعقاقير الطبية وأسماء الأمراض وآلات الحرب واتسع أيضاً نطاق ما وضعوه من اصطلاحات العلوم والفنون والصناعات وإدارة الحكومة وصار كلام أهل هذا العصر صناعياً أكثر من كونه سليقياً حيث أصبحوا يتأنقون في صوغ العبارات وتوثيق الروابط بينها ويكثرون من ألفاظ المجاز والتشبيه والتمثيل والكناية والمحسنات اللفظية وينتقون في كلامهم الألفاظ الرشيقة السهلة حتى صارت الرقة من مميزات هذا الدور كما كانت الجزالة من مميزات الدور السابق. هذا من جهة اللفظ وكذلك القول من جهة المعنى وإذا أردت أن ترى أحسن نموذج للرقة في كلام أهل هذا العصر فانظر شعر أبي نواس في نسيبه وخمرياته كما أنك إذا أردت أن تعرف ما بلغته اللغة بعباراتها من المعاني الدقيقة العليا فاقرأ شعر المتنبي شاعر العرب كلهم فإنك تعرف بشعر هذا الشاعر الكبير مبلغ الرقي الذي ارتقته اللغة بمعانيها في هذا العصر وقد سألني أحدهم مرة من الأشعر المتنبي أم امرؤ القيس فضحكت في وجهه ضحكة الهازئ وأعرضت عنه ولو أني أجبته لكان الجواب أسخف من السؤال كيف لا وبين المتنبي وامرئ القيس قرون كلها طافحة بأسباب التقدم والرقي في اللغة ولا عبرة للشواذ في هذا الباب.

اللغة في دور الدول الأعجمية

قلنا إن توقف اللغة عن التقدم والرقي كان قد عرض في أواخر الدولة العباسية فلما سقطت بغداد وانقرضت تلك الدولة أخذت اللغة بالانحطاط ودخلت في دور يقال له دور الجمود والتقليد ولولا دخول تلك الأمم المتغلبة الأعجمية في الإسلام وخدمتها في الجملة للعلوم الإسلامية بتقريب العلماء لدخلت اللغة العربية في خبر كان ولكن دخولهم في الإسلام أبقى على الحركة العلمية بعض الإبقاء سوى أن اللغة العربية لم تستفد من إسلامهم فائدة كبرى حتى أخذت تهوي في مهاوي الانحطاط لأن العجمة قد استولت على القوم والإعراب قد سقط من اللغة واللحن قد استحكمت عراه في الألسنة فعم الفساد في اللغة حتى تناول لغة أهل البادية وأصبح أهل الأدب في هذا الدور أسرى التقليد خامدين جامدين إذا كتبوا فسجع متكلم وإذا خطبوا فكلام بارد منتحل أما الشعر فقد أصلد زنده الواري وقل ظهوره لقلة الراغبين فيه والعارفين بفضله وصارت أغراضه لا تتعدى النسيب والمديح لأخذ الجائزة ولم ينزل الشعر في دور من أدواره إلى الدرك الذي نزل إليه في هذا الدور إذا اتخذ كآلة لسؤال من لا يستجيب ومدح به من لا يرغب في مديح طمعاً في نوال زهيد لا يسمن ولا يغني من جوع حتى كاد الشاعر في هذا الدور يرادف السائل المعتر وحتى وجد أحد شعراء هذا العصر لنفسه مساغاً من هذه الحالة إلى أن قال:

الكلب والشاعر في حالة ... سيان كلباً كان أم شاعرا

أما تراه باسطاً كفه ... يستنبح الوارد والصادرا

على أن مثل هذه الحالة قد ابتدأت قبل هذا الدور في أواخر الدولة العباسية وإلا لما ساغ للشاعر الأموي أن يعتذر عن تركه الشعر بقوله:

قالوا تركت الشعر قلت ضرورة ... باب البواعث والدواعي مغلق

خلت الديار فلا كريم يرتجى ... منه النوال ولا مليح يعشق

لا شك أن الأموي يعلم أن أغراض الشعر أكثر مما ذكره في بيته وأن بواعثه ودواعيه لا تنحصر في مدح كريم يرجى نواله أو مليح يطلب وصاله ولكن الذي

حمله على هذا القول هو ما كان يراه في زمانه من كون الشعراء فيه لا يكادون يخرجون في أشعارهم عن النسيب والمديح لأخذ الجائزة. هذا وأما دورنا الحاضر المسمى بدور النهضة فحين الكلام عنه لم يحن بعد عندنا لأنه يستلزم الكلام عن أمراضنا الحاضرة من جهة اللغة وذلك أمر شرحه يطول فنترك الكلام عليه إلى وقت آخر سوى أني أقول اليوم إن اللغة العربية لا تدخل في مصاف اللغات الراقية الحية إلا إذا أقيمت لها جامعة كجامعة السوربون أو أكسفورد تدرس فيها العلوم العالية العصرية باللغة العربية فنسأله تعالى أن يوفقنا إلى ذلك إنه ولي التوفيق.

ما هو الأدب في مصطلح الأدباء؟

تعريف الأدب على راي الأقدمين

قالوا في تعريف علم الأدب «إنه علم يحترز به عن جميع أنواع الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة» والذي يستنتج من هذا التعريف أن الأدب هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة وإن علم الأدب هو مجموع ما يسمى بالعلوم العربية ليس إلا.

ولذا نرى بعض المحدثين كما قال الثعالبي قد أطلقوا اسم علم الأدب على العلوم العربية وقسموا العلوم العربية إلى اثني عشر قسماً جعلوا ثمانية منها من أصول علم الأدب وأربعة من فروعه. أما الأصول فقالوا هي الصرف والنحو والاشتقاق واللغة والقافية والعروض والمعاني والبيان ولم يذكروا البديع لجعلهم إياه تابعاً لعلمي المعاني والبيان لا قسماً برأسه. وأما الفروع فهي على ما قالوا الخط والشعر والإنشاء والمحاضرات والتاريخ على أن يكون هذان الأخيران قسماً واحداً.

ولننظر في هذا التعريف لنرى أصحيح هو أم فاسد فنقول قد علمنا بهذا التعريف أن الأدب هو ملازمة الصواب في اللفظ والكتابة فكل من جرى على الصواب في لفظه وكتابته صح أن نسميه بالأديب كما يصح أن ندخل في الأدبيات كل ما لا خطأ فيه مهما كان تافهاً لا طعم له وبخساً لا قيمة له إذ لا شك أن هذا التعريف إنما هو تعريف بالغاية وهي الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فيلزم

وجود الأدب أينما وجدت هذه الغاية. ونحن إذا نظرنا إلى قط البقار (دفتر الحساب) فلا بد أن نجد فيه عدا الأرقام الهندية بعض الجمل مثل قوله (قد تقاضيت فلاناً دينه) أو (لي على فلان كذا وكذا درهماً) أو (بعت اليوم بكذا وكذا درهماً) فيجب أن نعد هذه الجمل في عداد الأقوال الأدبية لخلوها من الخطأ وأن نعتبر هذا البقال أديباً لجريه على الصواب فيما كتبه وحينئذٍ نكون قد نزلنا بالأدب إلى درك سخيف من المعنى حتى جعلناه عبارة عن معرفة القراءة والكتابة ولو في أدنى درجاتها وصح لنا أن نسمي بالأديب كل من لم يكن أمياً بوجه عام. والأدب بهذا المعنى البسيط غير معروف عند أمة من الأمم ولا عند فرد من أفراد الناس.

فمن هنا يعلم أن هذا التعريف فاسد لكونه غير مانع. نعم إن هذا التعريف يصح أن يكون تعريفاً لمجموع العلوم العربية باعتبار غايتها المقصودة لا تعريفاً للأدب.

لا ننكر أن كلاً من العلوم العربية كالصرف والنحو إلخ... يصح أن يكون واسطة إلى الأدب وآلة له ولكن ننكر أن الأدب هو عبارة عن معرفة هذه العلوم لأن الأدب غير ذلك وفوق ما هنالك.

إذا نظرنا إلى الأديب وإلى العالم بالعلوم العربية وجدنا بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً إذ كل أديب عالم بالعلوم العربية باعتبار غايتها ولو سليقة وليس كل عالم بالعلوم العربية أديباً فكم رأينا من عالم بتلك القوانين وهو لا يجري من الأدب في سنن ولا يهصر في حدائقه من فنن لأن الأديب ينبغي له عدا العلوم العربية أن يكون ذا ملكة في البيان وأن يكون مجهزاً بقوى غريزية وكسبية تستوجب له ميزة خاصة في منطقه كقوة الخيال وشدة الذكاء وحدة الفؤاد ورقة الحس وسلامة الذوق وقوة الذاكرة إلى غير ذلك مما يعلو بمنطقه إلى ما فوق غاية العلوم العربية.

لا ريب أن العرب الخلص من الأولين كانوا كلهم في عهد البعثة مصونين من الخطأ في منطقهم بحسب السليقة ومعنى ذلك أنهم كانوا يعرفون العلوم العربية أي يتكلمون كما تقتضيه قواعدها سليقة إذ ليست تلك العلوم إلا قواعد مستنبطة من لسانهم ومستخرجة من لهجة منطقهم.

وإذا كان كل العرب الأولين كذلك فقد حق لنا أن نسأل تجاه هذا التعريف القائل بأن الأدب هو مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فنقول: بماذا ولم امتاز بعض العرب الأولين على بعض في معرض الأدب وما هو الأمر الذي علت من أجله بين العرب منزلة امرئ القيس وابن أبي سلمى والنابغة وقس بن ساعدة وسحبان وائل وغيرهم من الشعراء والخطباء؟ وهل امتاز هؤلاء على غيرهم في عالم الأدب بمجرد احترازهم عن الخطأ في منطقهم؟ مع أن العرب كلهم كانوا إذ ذاك مصونين عن الخطأ كما ذكر آنفاً. وإذا كان الأدب مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فبأي حق وبأية نصفة نعد اليوم هؤلاء من أدباء العرب ولا نعد العرب الأولين كلهم أدباء.

بل الحق هو أن أمثال هؤلاء الشعراء والخطباء إنما امتازوا على سائر أبناء قومهم بما اختصوا به من قوة الخيال وبداعة التعبير وشدة التأثير بتفوقهم العظيم على غيرهم في القدرة على البيان تلك القدرة التي كانوا بها يمتلكون المسامع ويختلبون القلوب فإن في قول امرئ القيس مثلاً:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

من الخيال البديع ما لا يتيسر تخيله لكل أحد وإن في قول زهير:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

من دقة التصوير وبداعة التمثيل ما لا يمكن أن يجري على لسان كل أحد وإن في قول النابغة:

وإنك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

من بلاغة التشبيه وفصاحة التعبير وشدة التأثير ما لا يتسنى الإتيان به لكل أحد فبهذه القدرة البالغة المنطقية كان هؤلاء أدباء ممتازين على سائر أبناء قومهم لا بمجرد كونهم مصونين عن الخطأ في منطقهم.

ومن الغريب أن الذين أطلقوا علم الأدب على العلوم العربية الاثني عشر قد جعلوا الصرف والنحو إلخ... من أصول علم الأدب واعتبروا الخط والشعر

والإنشاء فروعاً له وهذا من الغرابة بمكان إذ لا شك أن الصرف والنحو والمعاني والبيان إنما هي علوم آلية يتوصل الإنسان بمعرفتها إلى فهم كلام العرب وإلى أن يكون كاتباً أو شاعراً بالعربية فليست هي المقصودة بالذات وإنما هي آلة والمقصود بالذات هو التكلم بالعربية على وجه الصواب وبالنتيجة يكون المقصود بالذات الشعر والإنشاء فكيف تعتبر في الأدب أصلاً ويعتبر الشعر والإنشاء فرعاً اللهم إلا إذا قلنا إن كونها أصلاً إنما هو باعتبار تقدمها في التعلم وهذا ضرب من التعسف الذي ينبو عنه الفهم.

تعريف الأدب على رأينا

نريد في بحثنا هذا أن نعرف ما هو الأدب وقد قلنا إن التعريف السابق فاسد فعلينا إذن أن نبحث عن تعريفه الصحيح فنقول إن الأدب صفة الأديب كما أن البلاغة صفة البليغ والفصاحة صفة الفصيح ولكي نتوصل إلى تعريف الأدب يلزم أن نبحث أولاً عن الأديب من هو وعن خواصه المميزة له ما هي فإذا عرفنا ذلك سهل علينا أن نعرف بطريقة الاستنتاج ما هو الأدب ونكون في بحثنا على هذا الوجه جارين على طريقة البرهان اللمي التي هي عبارة عن الاستدلال بالمؤثر على الأثر.

من المعلوم أن الإنسان ناطق والمراد بنطقه قواه العقلية والنطق في أصل اللغة هو التكلم بصوت وحروف ولكن لما كانت القوى العقلية في الإنسان تنكشف بواسطته صار يطلق على القوى العقلية نفسها فإذا قيل الإنسان ناطق كان معناه أنه عاقل.

لا ريب أن الإنسان لكونه مجهزاً بالقوى العقلية لا يستطيع أن يقف تجاه ما حوله من الكائنات عاطلاً غافلاً غير مكترث لما يشاهده ولا عابئ بما يقع عليه نظره بل هو لا يتمالك عن الانفعال والافتكار والتهيج تجاه ما يراه ويحسه في مسرح الحياة الكونية من علوي وسفلي وطبيعي واصطناعي.

ولكن هل الناس كلهم سواء فيما ذكرنا من الانفعال تجاه الكائنات؟ كلا بل هم في ذلك متفاوتون تفاوتاً بعيداً حتى قد يكون بين الواحد منهم والآخر بُعد ما بين الثريا والثرى.

كثيراً ما نرى إنساناً يقع نظره على مشهد من مشاهد الطبيعة ساراً أو محزناً فيقف تجاه ذلك المشهد وكله انفعال وتهيج فتراه يتلاطم في قلبه موج الإحساس فيقذف به في لجة الفكر متهيجاً عن وجد منه أو طرب به ثم نرى إنساناً آخر يمر بذلك المشهد نفسه فلا ينفعل به بل يرمي إليه بنظرة خفيفة ويتركه ذاهباً عنه أو لا يرمي إليه بلمحة من بصره أصلاً.

ولا شك أن هذا التفاوت الذي نراه بين هذين الإنسانين تجاه ذلك المشهد الطبيعي لا منشأ له سوى تفاوتهما في القوى العقلية فإن الناس غير متساوين في تلك القوى بل هم متفاوتون وبقدر تفاوتهم فيها يكون تفاوتهم في الانفعال والافتكار والتهيج تجاه مظاهر الحياة الكونية. وإذا كان الناس كما ذكرنا متفاوتين هذا التفاوت البعيد في قواهم العقلية وأحوالهم النفسية فمن هو الفرد الذي ندعوه أديباً منهم وما هي صفته المميزة التي استحق بها أن نسميه أديباً؟

لا شك أننا نطلق اسم الأديب على كل من نراه قادراً على أن يصور الناس بواسطة الألفاظ صور انفعاله وافتكاره تجاه الكائنات وينقل ذلك الانفعال منه إلى غيره بواسطة الألفاظ أيضاً. وبعبارة أخرى نطلق اسم الأديب على كل من نراه فائقاً في القوى العقلية وبارعاً في القدرة البيانية فهو يستطيع بقدرته على البيان أن ينقل إلى نفس مخاطبه كل ما أحدثته قواه العقلية في نفسه من الفكر والخيال ومن الهيجان والانفعال.

وليس الأدباء كلهم سواء في تصوير انفعالاتهم النفسية ونقلها إلى غيرهم بواسطة الألفاظ بل هم متفاوتون في ذلك بقدر تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية، إذ لا يعزب عنك أن لهاتين القوتين العقلية والبيانية درجات مختلفة عليا ووسطى وسفلى وبهذه الدرجات ترتب مراتب الأدباء في الأدب.

ومهما كان فالأديب الأكبر هو من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا وكانت قدرته البيانية موازنة لها فالتوازن بين القوتين أعظم شرط للكمال في الأدب إذ لا يخفى أن من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا مثلاً وكانت قدرته على البيان غير موازنة لها أي في الدرجة الوسطى ذهب أكثر انفعالاته النفسية ضياعاً ولم يستطع

لقصور قدرته البيانية تصويرها حق التصوير ولا نقلها بتمامها إلى نفس المخاطب. ولذا ترى الجفاف ظاهراً على أقوال بعض الشعراء حيث يأتون بعبارات تقصر عن أداء المعنى الذي يقصدونه. وما ذلك إلا لقصور قدرتهم البيانية عن قواهم العقلية.

أما إذا كان الأمر بعكس ذلك بأن تكون قدرة الأديب على البيان في الدرجة العليا وتكون قواه العقلية غير موازنة لها أي الدرجة الوسطى فإنه حينئذٍ يأتي في كلامه بألفاظ براقة وعبارات خلابة ولكن لا طائل تحتها من المعنى بحيث يصح أن يقال فيها (أسمع جعجعة ولا أرى طحيناً).

وقصارى القول أن قاعدة توازن القوى معتبرة في الأدبيات اعتبارها في السياسيات وأن أفيد فائدة تحصل من هذا التوازن هي الإيجاز أي تقصير الألفاظ وتكثير المعاني.

قلنا آنفاً إن للأدباء مراتب أدبية وإن هذه المراتب متفاوتة بحسب تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية فهل لنا ميزان نزن به هذه الرتب ونعرف به مقدار هذا التفاوت؟

نعم. إن كلامهم هو الميزان الذي نزن به مراتبهم والمقياس الذي نقيس به مقدار تفاوتهم فإن الكلام واسطة عندهم لنقل أفكارهم إلى المخاطب وإيصال انفعالاتهم النفسية إليه فهو إذا خرج من أفواههم يخرج حاملاً إلى السامع عقولهم وموقراً بتخيلاتهم وريان من زلال إحساسهم فنقل كل أديب بل كل متكلم مندمج فيما يلفظه من القول وهذه حقيقة معلومة من قديم الزمان وعليها جاء قول من قال:

وإنما الشعر عقل المرء يعرضه — على الرواة فإن كيسا وإن حمقا

وقول زهير بن أبي سلمى:

وكأن ترى من صامت لك معجب — زيادته أو نقصه في التكلم
لسان الفتى نصف ونصف جنانه — فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدم

وبالنظر إلى ما تقدم نقول إن الأديب هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبه كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية براعة.

وإذا عرفنا من هو الأديب فليس من الصعب أن نعرف ما هو الأدب إذ معرفة الموصوف من حيث إنه موصوف تستلزم معرفة الصفة وعليه فيمكن أن نقول في تعريف الأدب إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف بالنفوس تصرف القبض والبسط.

موضوع الأدب وغايته

إذا كان موضوع كل علم هو ـ على ما قالوا ـ ما يبحث فيه عنه عوارضه الذاتية فموضوع الأدب هو الكائنات علويها وسفليها، قواها ومادتها بجميع ما انطوت عليه من خير وشر ومن حسن وقبح. أي أن الأدب (ولا تنسَ أنه القدرة على البيان) لا يخرج في انبعاثه عن حدود هذه الكائنات كما لا يختص بشيء منها دون شيء بل كل موجود من قوة ومادة ومن جوهر وعرض يصح أن يكون منبعثاً له ومطافاً لخياله ومسنحاً لإحساسه ومسرحاً لبنات أفكاره. إذ لا شك أن نسبة الكائنات إلى الأديب كنسبة بدن الإنسان إلى الطبيب فكما أن الطبيب يبحث عن بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض كذلك الأديب يبحث عن كل ما انطوى عليه هذا الكون من حيث تأثيره في النفوس قبضاً أو بسطاً بواسطة الألفاظ. فموقف الأديب في هذا الكون واسع يشمل كل الورى ونظره بعيد يتردد فيما بين الثريا والثرى.

وإذا كانت الكائنات موضوع الأدب صح أيضاً أن نقول إن الأدب لا موضوع له أي ليس له موضوع خاص ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما موضوعه كل موضوع. وإلى هذا يؤول قول ابن خلدون في مقدمته «هذا العلم (أي علم الأدب) لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، وأنت تعلم بما قدمناه لك أن الإجادة في فني المنظوم والمنثور هي نفس الأدب فلا يصح أن تكون موضوعاً له.

غاية الأدب

قد سمعت من بعض المتجددين من الأدباء في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفيسة أي

الفنون الجميلة التي تسميها العرب بالآداب الرفيعة وهي الشعر والموسيقى والرسم والحفر فهذه كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا.

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء فهي إذن علة الوجود وليس من المعقول أن يكون الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون تلك القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها. ولقد سألت عن تحقيق معنى هذا القول بعض من يقولونه فلم يجيبوا بما يشفي الغلة ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار الفنون في الآستانة فقرأت فيه مبعث قولهم (الصنعة للصنعة) وعلمت منه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجية عن غايتها فإن الصناعات عندهم قسمان ممتهنة وعالية فالممتهنة هي ما يحتاج فيها الصانع إلى مادة خارجة عن غايتها كالنجارة مثلاً فإن النجار يحتاج فيها إلى خشب يصنع منه كرسياً والخشب خارج عن غاية الكرسي بخلاف الصناعات العالية فإن الصانع فيها لا يحتاج إلى مادة خارجة عن غايتها كالشعر مثلاً فإن الشاعر إذا قال شعراً لا يحتاج فيه إلا إلى استعمال الكلمات وهي غير خارجة عن الغاية المقصودة منه بل هي نفس تلك الغاية إذ لا شك أن غاية الشاعر من شعره إثارة العواطف والتأثير في النفوس بوصف مشهد من مشاهد الطبيعة أو بتصوير منظر غرامي أو مدح أو هجاء أو غير ذلك والكلمات التي يستعملها في شعره ليست بخارجة عن هذه الغاية بل هي الغاية نفسها لأنه متى تكلم بتلك الكلمات وأنشدها السامعين فقد حصلت غايته المطلوبة التي ذكرناها. هذا هو معنى قولهم (الصنعة للصنعة) وهو معنى صحيح لا غبار عليه ولا يلزم منه أن الأدب ليس له غاية كما يقولون.

لا شك أن صناعة الأديب إنما هي تصوير الانفعالات النفسية الواصلة إليه من طريق القوى العقلية ونقلها إلى نفس المخاطب بواسطة الألفاظ. وبالنظر إلى هذا

تكون غايته حمل المخاطب على الانفعال النفسي والتهيج الوجداني قبضاً أو بسطاً لغرض ما فإذا قال الشاعر شعراً كانت غاية شعره هذه الغاية التي ذكرناها كما لا يخفى.

وإذا عرفت هذا فقد هان عليك أن تعرف أن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهيج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً أو تألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف.

ومن هنا تعلم أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً ولعمري أن الأدب لهو السحر الحلال الذي إن شاء كسا الحسن ثوب قبح فأظهره قبيحاً وإن شاء كسا القبيح ثوب حسن فأظهره حسناً وهو السيف الذي قد يبعث انتضاؤه حرباً وقد يحسم داءها فيردها صالحاً وكم أمات أناساً وهم في الأحياء وأحيا آخرين وهم في الأموات كما قد أمات ضبة هاجيه وأحيا ابن بقية راثيه.

ولقد تطاول بعض الشعراء بقدرته على البيان حتى نال من الشمس إذ هجاها فمثلها للناظر بأقبح منظر بقوله فيها من أبيات:

يا قرحة المشرق عند الضحى ... يا سلحة المغرب عند الأصيل

أنت عجوز لم تبرجت لي ... وقد بدا منك لعاب يسيل

وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا شك أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق حتى الكفر والإلحاد ولله در أبي العلاء حيث قال:

وما أدب الأقوام في كل بلدة ... إلى المغي إلا معشر أدباء

وإذا كانت غاية الأدب أخلاقية كما يقولون فما نصنع بالأهاجي والخمريات وبغزل المذكر والمؤنث بل ما نصنع بالمجون وأبي نواسه وماذا نقول في ابن الحجاج الذي أحرز قصب السبق بمجونه وكان ملحة الأدب في زمانه.

وقد تترتب على الأدب فوائد كثيرة كعلو المنزلة بين الناس والحظوة عند الملوك واكتساب الأموال الطائلة حتى أن الأدب قد يدرك صاحبه فينقذه من مخالب الموت كما وقع لمالك بن طوق مع الخليفة العباسي هارون الرشيد ولكون هذه الفوائد تحصل للأديب عفواً وتأتيه عرضاً من غير قصد لا يجوز أن تعتبر للأديب غاية إذ قد يقع عكسها فكأي من أديب مُني بالحرمان وقاسى من أدبه مضض الهوان وبات كاسف البال قليل الرجاء وهل أذاق بشار بن برد حتفه إلا أدبه.

القوى العقلية

لما كانت القوى العقلية أحد ركني الأدب كما تبين عما تقدم لزم أن نتكلم عنها هنا بما يبين منزلتها في الأدب وما لها من اليد العاملة في تنميق ديباجته وافتنان أساليبه فنقول:

القوى العقلية ومنزلتها في الأدب

القوى العقلية المعول عليها في الأدب خمس: الذكاء والخيال والحس والحافظة والذوق.

الذكاء

الذكاء ويعرف أيضاً بالذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر ومعنى إدراكها بالفكر إدراكها بالنظر الاستدلالي والانتقال فيها من معرفة معلوم إلى معرفة مجهول فإن الفكر حركة في الذهن تتوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم. وفي كتب اللغة الذكاء عبارة عن حدة الفؤاد وسرعة الفطنة وهو بالمعنى الأول علمي أكثر من كونه أدبياً وبالمعنى الثاني أدبي أكثر من كونه علمياً. على أنه بكلا المعنيين من أركان الأدب ومقوماته لأن القدرة على البيان لا تقوم إلا به وإذا اعتبرناها طرافاً مضروباً كان هو عمودها وقد علمت فيما سبق أن الناس فيه متفاوتون فمن الناس من أوتي منه نصيباً كافياً للإتيان بما يريد من التآليف الصحيحة المباني البديعة المعاني ومنهم من أوتي ذهناً متوقداً يرتجل به كلاماً لم يسبقه إليه غيره فيأتي بالمعاني السامية والعبارات البليغة من نثر مؤنق ونظم مفلق وقال

القزويني إن التفاوت فيه أمر لا سبيل لجحده وكيف ينكر تفاوت الغريزة وقد شاهدنا اختلاف الناس في فهم العلوم وانقسامهم إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإلى مغفل كثير الخطأ قليل الصواب وإلى فطن كثير الصواب قليل الخطأ. فالمعول عليه في معرفة مراتب الأدباء في آدابهم إنما هو ذكاؤهم إذ هو أعظم المقاييس التي تقاس بها درجاتهم وأكبر الموازين التي توزن بها آدابهم. ألم ترَ أنه أكبر ميزة امتاز بها المتنبي على غيره من شعراء عصره فلولا ذكاء المتنبي ذلك الذكاء الوقاد لما جاء شعره ريان بمعانيه السامية التي اغتفر له بها كل ما شوهد فيه من تقصير في غير المعنى.

واعلم أن الذكاء الغريزي غير تابع في حصوله لتقادم الأيام وقد قال المتنبي:

ليس الحداثة من حلم بمانعة ... قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

بل إن شباب الرأي إنما يكون في الشبان ولذا قالت العرب عليكم بمشاورة الشباب فإنهم ينتجون رأياً لم ينله طول القدم ولا استولت عليه رطوبة الهرم والصحيح ما قاله المتنبي من أنه يوجد في الشبان والشيب ولا ينكر أن التجارب تكسب المرء قوة في عقله لا يستهان بها ولذا قيل عليكم بآراء الشيوخ فإنهم إن فقدوا ذكاء الطبع فقد مرت على عيونهم وجوه العبر وتصدت لأسماعهم آثار الغير. والنتيجة هي أن الذكاء من مقومات الأدب فمنزلته فيه أعلى كل منزلة.

الخيال

الخيال في مصطلح الحكماء قوة باطنة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة واستدلوا على وجود الخيال بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زماناً ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك.

وهو أعني الخيال من أكبر أسباب النجاح في الأدب إذ هو الذي يحلي ما ورد على العقل من المعاني بصور بديعة حتى يخيل للسامع معاينتها وربما شخص المعنى المجرد عن الحس حتى يجعله كالمحسوس كما شخص المتنبي الموت بقوله:

وما الموت إلا سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

ولولا الخيال لبطل المجاز وبطلت الاستعارة في الكلام إذ لا شك أنهما مبنيان على تخيل المشبه كالمشبه به وتنزيله منزلته في أمر من الأمور وإذا بطل المجاز لم يبقَ لأداء المعنى سوى طريق الحقيقة وبذلك يضيق مجال البيان الذي كان متسعاً بسبب أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من العبارة. وبهذا تعرف ما للخيال في الأدب من المنزلة السامية التي لولاها لقصرت الألفاظ عن تمثيل المعاني وتصويرها للسامع حق التصوير لأن الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة ولا يمكن لولا الخيال الذي هو أس المجاز تصوير ما لا يتناهى بما هو محدود متناه فالمجاز لا يلجأ إليه الأديب في كلامه إلا لما يراه من قصور الألفاظ عن تصوير المعاني من طريق الحقيقة فقط. ولي في هذا الباب أبيات من قصيدة قلت فيها:

وما كل مشعور به في نفوسنا قدير على إيضاحه المنطق الحر

ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه وقصر عن تبيانه النظم والنثر

ويا رب معنى دق حتى تخاوصت إليه من الألفاظ أعينها الخزر

ويا رب معنى حاك في صدر ناطق فضاق من النطق الفسيح به الصدر

أرى اللفظ محدوداً فكيف أسومه كفاية معنى فإنه العد والحصر

وأفق المعاني في التصور واسع يتيه إذا ما طار في جوه الفكر

ولولا قصور في اللغى عن مرامنا لما كان في قول المجاز لنا عذر

ومن صنايع الخيال المشكورة في الأدب ما يُسمّى بالتمثال الخيالي المستعمل في باب التشبيه وهو عبارة عن صورة خيالية معدومة في الخارج اخترعتها القوة المتخيلة وركبتها من أمور محسوسة مدركة بالحواس الظاهرة كما في قول الشاعر:

وكأن محمر الشقيق إذا تصوّر أو تصعّد

أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد

فإن صورة الأعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها التي تركبت هي منها كأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها موجودة في الخارج محسوس بالبصر. ومن هذا القبيل قول بشار بن برد في هجاء بعضهم:

أرفق بعمر إذا حركت نسبته فإنه عربي من قوارير

فإن هذه الصورة الخيالية أعني صورة عربي مصنوع من قوارير مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها وهي العربي والقوارير كل منهما موجود مدرك بالحس.

الحس

الحس على ما قاله ابن سينا في الشفاء قوة يتأثر بها الإنسان من صور المدركات كاللذة والألم والسرور والحزن وهذه القوة تختلف في الإنسان شدة وضعفاً باختلاف أحواله فقد يكون المرء في حالة أشد حساً منه في غيرها فالحس في الإنسان تابع للظروف التي حوته والأحوال التي اعترته فكلام المحزون في مقام إثارة الحزن غير كلام المسرور كما أن كلام المسرور في مقام إثارة السرور غير كلام المحزون فلا يستطيع المحزون أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام المسرة كما لا يستطيع المسرور أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام الحزن ولذلك قالوا في أمثالهم ليس المستأجرة كالثكلى وقيل لأعرابي ما معناه لماذا كانت مراثيكم أشد على السامع تأثيراً من سائر شعركم قال لأنا نقولها ونحن محزونون ألا ترى أنك إن أردت أن تثير عواطف الحزن أو الغضب لم تجد لذلك سبيلاً إلا إذا كان الحزن والغضب قد عملا فيك أولاً. انظر إلى فارعة بنت طريف كيف وبأية مقدرة استطاعت أن تقول:

أيا شجر الخابور ما لك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف

لولا ما كانت فيه من الحزن الشديد على مقتل أخيها ولعمري أن تلك الحالة وحدها هي التي أنطقتها بهذا البيت وما بعده من الأبيات المشهورة التي تعجز عن مثلها الفحول وإذا أردت أن تعرف ما توحيه الظروف والأحوال إلى الإنسان من آيات الحس فانظر إلى تلك القصيدة الخالدة أبد الدهر التي قالتها جليلة أخت جساس بعدما قتل أخوها زوجها كليباً وفيها قالت تخاطب أخت كليب:

يا ابنة الأقوام إن لمت فلا تعجلي في اللوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي

إن تكن اخت امرء ليمت على | شفق منها عليه فانعلي
جل عندي فعل جساس فيا | حسرتا عما انجلى أو ينجلي
فعل جساس على وجدي به | قاسم ظهري ومدن أجلي
يا قتيلاً قوض الدهر به | سقف بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته | وانثنى في هدم بيتي الأول
لم بعين فقئت عين سوى | أختها فانفقأت لم أحفل
إنني قاتلة مقتولة | فلعل الله أن يرتاح لي

إن هذه الأبيات لبسيطة جداً من جهة المعنى ولكنها من جهة الحس في المقام الأعلى الذي لا يطمع شاعر أن يناله اللهم إلا إذا حل محل جليلة من هذا المصاب الجليل ووقف موقفها الحرج من هذا الرزء العظيم. ومن الذي لا يرحم جليلة ولا يرثي لها بعد ما رأيت بيتها الحديث قد تهدم بقتل زوجها وقام الثائرون يريدون هدم بيتها القديم بقتل أبناء أبيها فهي مصابة بمصيبتين لا يدري أيهما أعظم ومقذوفة بنارين لا يعلم أيهما أشد لذعاً وحرقة في فؤادها أليست جليلة بمعذورة إذا هي أرادت تهوين الخطب عليها بالدفاع عن أبناء أبيها ولكن حماتها أخت كليب لم تعذرها في ذلك بل أخذت تلومها فقالت جليلة هذه الأبيات التي لا يمكن لأحد أن يصور عجز الإنسان وهو في هذا الموقف الحرج مثلما صورته إلا إذا كان مكان جليلة.

وقد اشتهر النابغة بما قاله في العتاب من الشعر ولعمري أنه لم يحرز قصب السبق في هذا الفن إلا لما مُني به عند النعمان بن المنذر من الجفاء والقطيعة التي أمضته وأثرت فيه فكان أشعر شعره ما قاله بعدها من الشعر والشواهد على هذا كثيرة فلا حاجة إلى الإطالة والنتيجة هي أن الحس عامل كبير من عوامل النجاح في الأدب ومنزلته في الأدب أعلى من منزلة الذكاء لأنه يشترك في الانفعال به العامة والخاصة بخلاف الذكاء فإنه قد لا يدرك مزايا الكلام المترتبة عليه إلا الخاصة.

الحافظة

الحافظة قوة من شأنها حفظ ما يدركه العقل من المعاني فتذكره عند الحاجة ولذلك سميت ذاكرة والحافظة من الأدب بمنزلة بيت المال من الحكومة فالحكومة

كلما كان بيت مالها أغنى وأثرى كان عملها أنجح وأمرها أثبت ونظامها أتم وحكمها أعم وكذلك الأديب كلما كان أقوى ذاكرة وأوعى حافظة كان أغزر مادة وأوسع في البيان مجالاً وأصدق في الكلام لهجة. وإن الأديب مهما كان سامي المدارك فإنه يقصر في وجوه التصرف بالقدرة البيانية إذا لم تكن له في حافظته مادة غزيرة يستمد منها وقد كان للعرب الأولين شأن عظيم في الرواية والحفظ لا سيما قبل عهد التدوين حيث كان الأديب والعالم لا يعولان في العلم والأدب إلا على الحفظ والرواية ولم يقم في الأولين شاعر إلا وهو راوية لشاعر آخر فقد كان هدبة ابن خشرم راوية الحطيئة وكان جميل راوية هدبة وكان كثير راوية جميل وكان مربع راوية جرير والفرزدق معاً وهكذا كان لكل شاعر راوية أو عدة رواة وقد اشتهر بالأدب عند العرب رجال كانوا في الحفظ والرواية من أعجب العجب كحماد الرواية وخلف الأحمر وأبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم من كبار الرواة في الأدب وقد ذكروا عن حماد أنه امتحنه في رواية الشعر أحد الخلفاء الأمويين فروى له ما يقرب من مائة ألف قصيدة من الشعر، وذكروا عن الأصمعي أنه قال مرة إني أحفظ اثني عشر ألف أرجوزة فقال له رجل منها البيت والبيتان فقال ومنها المائة والمائتين. فإذا كان هذا مقدار ما يرويه من الرجز فقط فكم كان مقدار ما يرويه من القصيد أيضاً. وقصة أبي بكر الخوارزمي مع الصاحب ابن عباد مشهورة إذ استأذن في الدخول عليه ولم يذكر له اسمه فقال له الصاحب لا يدخل عليّ إلا من يحفظ عشرين ألف بيت من الشعر فقال أبو بكر للحاجب قل للوزير أيريد عشرين ألف من شعر الرجال أم من شعر النساء؟ وهذه الروايات وإن كانت لا تخلو من مبالغة كلها تدل على ما للحافظة من المنزلة العظيمة من الأدب.

الذوق

الذوق في اصطلاح الأدباء قوة غريزية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية وقال بعضهم الذوق هو البصر بجيد الكلام ورديئه فإن سمع صاحبه تركيباً غير جار على منحى البلاغة مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل وبغير فكر إلا بما استفاده من حصول ملكة الذوق فكثيراً ما يسمع الرجل كلاماً جارياً في

نظمه على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي فيستحسنه ذوقه أو لا يستحسنه من غير افتكار فيه حتى أنك إذا سألته ما وجه استحسانه أو ما وجه عدم استحسانه لم يستطع أن يبين لك وجهاً معقولاً سوى الذوق وعليه فحكم الذوق لا يستند على برهان من براهين الصناعة وإنما هو ملكة يدرك بها المرء ما في الكلام من محاسن ومساوئ خارجة عما تقتضيه قواعد العربية وإذا كان الذوق كذلك فليس من الجائز قبول حكمه على الإطلاق لأن تحكيمه مطلقاً مع عدم استناده في حكمه على برهان لا يكون إلا كاتخاذ دليل أعمى وإنما يشترط في قبول حكم الذوق أن يكون سليماً وإذا سئل سائل بماذا تحصل سلامة الذوق قلنا إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وإليك مثالاً في ذلك لنفرض رجلاً من التجار اشتغل بتجارة السجاد (الزوالي) فمارسها زمناً طويلاً وتصرف ببيع وشراء كل نوع من أنواعها وكل جنس من أجناسها حتى صارت له ملكة راسخة في معرفة جيدها من رديئها بحيث إذا عرضت عليه سجادة (زولية) عرفها بلمسها مرة واحدة أو بمجرد النظر إليها وحكم فيها حكمه وفضلها على أختها من جنسها حتى أنك لو سألته عن وجه حكمه عليها بتفضيلها على أختها لأعياه الجواب وما عليك إلا أن تقبل حكمه لسلامة ذوقه في هذا الأمر بطور الممارسة والاختبار وكذلك القول في سلامة الذوق في معرفة جيد الكلام من رديئه فإنها لا تحصل إلا بممارسة كلام العرب زمناً طويلاً. وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن ملكة الذوق قال وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة اللسان فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها قال فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام

العرب حتى يصير كواحد منهم قال واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان انتهى قول ابن خلدون وقد علمت منه أن ملكة الذوق إنما تحصل للمرء بممارسة كلام العرب ولا يخفى عليك أن هذا الذوق قل أو كثر موجود في كل إنسان وإنما يقوى ويكون ملكة راسخة بممارسة كلام العرب ومتى صار ملكة راسخة بالممارسة جاز أن يوصف بالسلامة فيقال ذوق سليم وهذا هو الوصف الذي لا يقبل حكم الذوق إلا به. هذا وسنتكلم إن شاء الله في محاضرتنا الآتية عن العلوم الأدبية أي العلوم هي وهل تطلق على العلوم العربية فقط كما قالوا أو تطلق عليها وعلى غيرها من العلوم.

تقسيم الأدب

ينقسم الأدب باعتبار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسم المنثور إلى سجع وترسل فلنا إذاً في الكلام ثلاث طرائق النظم والسجع والترسل ومدار هذا التقسيم إنما هو على الوزن والقافية وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن والقافية وهو الترسل وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو السجع وإما أن يقترن بهما وهو المنظوم.

ومن هذا التقسيم يتبين لك أن الكلام العربي قد مرت عليه ثلاثة أدوار انتقل فيها من البساطة والسذاجة إلى التركيب والصناعة فأولها دور النثر المرسل البسيط العاري من كل تكلف وتصنع وثانيها دور السجع وهو موالاة الكلام على روي واحد وجعل كل فاصلتين منه متواطئتين على حرف واحد في الآخر فيكون ذلك الحرف فيه بمنزلة القافية في المنظوم وثالثها دور النظم وهو اقتران الكلام بالوزن والقافية معاً.

مزايا المنظوم على المنثور

وللمنظوم مزايا خاصة به يمتاز بها على المنثور فمنها أن الغالب فيه أن يتخذ في الكلام واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لسانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يتخذ واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه ولهذه المزية أي لكون الغالب على المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية عرّف

القدماء الشعر بأنه «كلام ذو وزن وقافية» مع أن هذا التعريف إنما هو تعريف للمنظوم لا للشعر لأن الشعر في معناه الأصلي عندهم أعم من أن يكون منظوماً أو منثوراً كما سنبينه عند الكلام على الشعر.

ومن مزايا المنظوم على المنثور أنه يكتسب بالنظم أي بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما قدراً على المنثور الذي هو من طبقته في البلاغة والفصاحة فإذا نحن رأينا كلامين متساويين من طبقة واحدة في البلاغة وكان أحدهما منظوماً والآخر منثوراً حكمنا للمنظوم على المنثور لما في الأول من الوزن الذي أكسبه حسناً وزاده على المنثور قدراً وهذا أمر يدركه الذوق ولا ينكره الحس خذ قبضة من لؤلؤ وضعه أمامك متبدداً ثم خذ قبضة أخرى من جنس ذلك اللؤلؤ واجعلها عقداً في نظام فإنك حينئذٍ تجد اللؤلؤ المنظوم قد زاد في نظرك حسناً على المنثور وإليك ما قاله ابن رشيق في العمدة في هذا الباب قال: «وكلام العرب نوعان منظوم ومنثور لكل منهما ثلاث طبقات جيدة ومتوسطة وردية فإذا اتفق الطبقتان في القدر وتساوتا في القيمة ولم يكن لإحداهما فضل على الأخرى كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة ألا ترى أن الدر وهو أخو اللفظ ونسيبه وإليه يقاس وبه يشبه إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه ولم ينتفع به في الباب الذي له كسب ومن أجله انتخب وإن كان أعلى قدراً وأغلى ثمناً فإذا نظم كان أصون في الابتذال وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدد في الأسماع وتدحرج عن الطباع فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده وبناته إلخ. . .» فكلام ابن رشيق هذا واضح في الدلالة على ثبوت هذه المزية التي ذكرناها وقلنا عنها إنها مما يمتاز به المنظوم على المنثور. وخلاصة القول أنه إذا شبهنا الكلام البليغ مطلقاً بعقد من الدر فريد كان الوزن منه بمنزلة جيد الحسناء من ذلك العقد فالكلام البليغ حسن مطلقاً ولكنه مع الوزن أحسن كما أن العقد جميل مطلقاً ولكنه في جيد الحسناء أجمل كما قال الشاعر:

وللدر حسن حيث علق عقده ولكنه في جيد حسناء أجمل

ومن مزايا المنظوم التي يمتاز بها على المنثور أن قابليته الشعرية أكثر من المنثور. وهذا أمر يدركه كل من خاض عباب الشعر وعانى فيه نظم الكلام فقد يتأتى للناظم بسب الوزن والقافية من المعاني الشعرية ما لا يتأتى للناثر ويجد الأول في الوزن والقافية مجالاً لسانحات الحس والخيال أوسع مما يجده الثاني وربما ظن بعض الناس أن الناثر أوسع مجالاً في الكلام من الناظم لأنه مطلق العنان بخلاف الناظم فإنه مقيد بقيد الوزن والقافية. وليس هذا الظن بصحيح على إطلاقه لأن الوزن والقافية لا يقيدان الناظم إلا من جهة اللفظ تقييداً ما ولكنهما يطلقان سراح أفكاره ويهيئان له من المعاني الشعرية ما لا يتهيأ بدونهما وذلك لعظم ما فيهما من القابلية الشعرية فيتسع بهما للناظم مجال كبير في سانحات الحس والخيال بحيث يعوضانه أضعاف ما خسره من السعة في جهة اللفظ انظر إلى قصيدة ابن زيدون التي يقول في مطلعها:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا وناب عن طيب لقيانا تجافينا

أو إلى قصيدة ابن زريق التي يقول في مطلعها:

لا تعذليه فإن العذل يوجعه قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه

أو إلى قصيدة المعري التي يقول في مطلعها:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل عفاف وإقدام وحزم ونائل

أو إلى أية قصيدة شئت من القصائد المشهورة لكبار الشعراء هل يستطيع أصحابها أو غيرهم من البلغاء أن يأتوا بتلك القصائد منثورة نثراً لا يقل عن درجتها في الشعر؟! كلا ثم كلا... نعم يمكن للناثر البليغ أن يأتينا بنثر أعلى من هذه القصائد في غير المعاني الشعرية. أما في المعاني الشعرية فلا. وما ذلك إلا لأن القابلية الشعرية في النظم أكثر من القابلية الشعرية في النثر.

وخلاصة ما تقدم أن للمنظوم ثلاث مزايا امتاز بها على المنثور واختص بها من دونه: الأولى أنه لا يستعمل في الغالب إلا لبيان المعاني الشعرية. الثانية أن الكلام فيه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما على المنثور. الثالثة أن القابلية الشعرية فيه أكثر من القابلية الشعرية في المنثور.

النسبة بين المنظوم والشعر

ليس كل منظوم بشعر ولا كل شعر بمنظوم فالنسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى أما اجتماعهما في مادة فأمثلته كثيرة في دواوين الشعراء فلا حاجة إلى إيراد مثال هنا. وأما افتراق الشعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسن مثال له خطبة قس بن ساعدة الأيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا وقد اشتهر بالشعر المنثور في هذا العصر رجل من بلاد الشام اسمه جبران خليل جبران فقد رأيت له عدة رسائل من الشعر المنثور العربي نحا فيه منحى أهل الغرب في الشعر الإفرنجي وأعرف رجلاً آخر من لبنان اسمه أمين الريحاني اجتمعت به مرة في داره فأنشدني له من الشعر المنثور ما يزري بعقود النحور وابتسام الثغور. وكثيراً ما يرى الشعراء عبارة منثورة شعرية فيعقدونها شعراً منظوماً دون أن يزيدوا عليها شيئاً سوى النظم كقول بعضهم وقد رأى هذه العبارة «إن زرتنا فبفضلك أو زرناك فلفضلك فلك الفضل زائراً ومزوراً» فعقدها بهذين البيتين:

قالوا يزورك أحمد وتزوره ... قلت الفضائل لا تفارق منزله
إذا زارني فبفضله أو زرته ... فلفضله فالفضل في الحالين له

وقد قيل عن الحِكَم في شعر المتنبي إن أكثرها معقود من أقوال مأثورة للحكماء وبهذا أيضاً يتبين لك أن الشعر المنثور كثير في كلام العرب.

وأما افتراق المنظوم عن الشعر فمثاله ما قاله رجل زار صاحباً له فلم يجده في قصره فسأل خادمه أين مضى؟ فقال: لا أدري! فترك له عند الخادم بطاقة فيها هذان البيتان:

جئتك للقصر ضحى زائراً ... ولم تكن مذ جئت في القصر
فقلت للخادم أنى مضى ... فقال لي والله لا أدري

فهذان البيتان مجردان عن كل معنى شعري وليس فيهما شيء زائد على الكلام الاعتيادي سوى الوزن والقافية فهما خير مثال لما لم يكن شعراً من الكلام المنظوم ومن نظر في كلام المتشاعرين رأى شيئاً كثيراً من هذا القبيل.

تعريفه:

الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد. وقصارى ما نقول إذا أردنا أن نعرفه أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً. فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند القوم بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونها منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والألحان والأنغام في الموسيقى وقولنا (صور الطبيعة) معناه صور ما في الطبيعة فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صنعتها يد البشر أيضاً. وأطلقنا في التعريف صور الطبيعة ولم نقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح أيضاً كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارس ورياح روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر الفقر والبؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر. وهو كذلك فإن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثورة فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو ثمار العقل ونتائجه ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر «إنه كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للأعم الأغلب من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور. وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص بالمنظوم وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم للنبي (ص) إنه شاعر إذ قالوا في كلام الله تعالى إنه قول شاعر مع

أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله «وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقال لهم في الرد عليهم كيف يكون قول شاعر وهو كما ترون عديم الوزن والقافية ومما يروى عن الأصمعي أنه قال: قلت لبشار بن برد إني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك المنثورة فقال أما علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه؟ فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك.

فقد جعل الأصمعي وناهيك به من إمام في الأدب كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً. وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدأ الشعر ونشأته

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي جحر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيتمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تتجلى بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي تلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكونه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يجد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى إلى ما هو عليه اليوم.

لقد مر على كلام العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها بمر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب. ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على روي واحد.

ولا شك أن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الأفراد وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد أنها قد أعجبت السامعين وكان لها وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم تطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

كان السجع فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية وكان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة

ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع الموازي وهو ما تطابقت قرائنه في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب كانوا في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما ـ أعني الغناء والكلام ـ توأمان ولدا معاً وكلاهما من الضروريات الطبيعية للإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم أيضاً. ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء. وعليه فاقتران السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق الاتفاق والمصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن به وذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر. ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغني وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لم يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟

هذا ما نريد الآن أن نتكلم عنه فنقول: إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أبسط كان ذلك الاحتمال فيه أكثر وأقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجرى الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوعه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها.

ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً

من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجزاً تريد أم تصيدا لقد سألت هيناً موجودا

فالشعر عندهم إما الرجز وإما القصيد ولا ثالث لهما والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وأن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص.

أما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا، ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطوره وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع أجزاء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمنا أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوفق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزوئه لرأيت عند تمام كل جزء من

تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل. ولو أردنا أن نناقش صاحب هذا الرأي الحساب لطال الكلام ولكننا نترك ذلك لأولي الذوق السليم والنظر الصحيح.

دروس
في تاريخ
آداب اللغة العربية

تقديم

يسرني أن أقدم إلى القراء الكرام في هذا الكتاب شاعرنا الكبير معروف الرصافي ناقداً ومؤرخاً للأدب، واسع الاطلاع، دقيق الملاحظة، عميق التفكير.

وكما عرفنا الرصافي الشاعر مجدداً بعيداً عن التقليد، كذلك سنرى الرصافي الناقد في هذه الصفحات مفكراً حراً مبدعاً غير مقلد، يحاول أن يستنبط من معلوماته الكثيرة واطلاعه الواسع قواعد عامة للأدب العربي، أو بتعبير أدق قواعد عامة للفن في الأدب العربي. ولا أشك في أن محاولة الرصافي هذه يمكن أن تعتبر من أقدم محاولات كتّابنا في هذا العصر لوضع أسس وقواعد للأدب العربي يسترشد بها دارس الأدب ويفيد منها لتفهم تياراته الفنية وصفاته العامة وعناصره المهمة؛ بل وإنها تتميز عن كل هذه المحاولات بأصالتها واستنادها إلى معرفة حقيقية لهذا الأدب وإدراك تام لطبيعته.

ولن أزعم أن آراء الرصافي في هذه الصفحات لا تحتمل المناقشة أو لا تقبل الرد، ولكن ما أستطيع تأكيده هو أنها يمكن أن تكون أسساً لمناقشات مجدية مفيدة ستعود بالنفع الكبير على الدراسات الأدبية والأدب العربي. وإذا كان هذا الكتاب قد حظي بالاهتمام قبل اثنين وثلاثين عاماً حين ظهر في طبعته الأولى، فأجدر به أن يحظى بأكثر من ذلك في هذا العام بعد أن تكاثرت الدراسات الأدبية وتعددت اتجاهاتها وازداد عدد القراء واتسع أفق النقد الأدبي وامتدت قواعده واحتل أدباؤنا الكبار المكانة التي يستحقونها لا في التاريخ فحسب وإنما في مجتمع الرابع عشر من تموز المجيد وفي قلوب أبنائه وأفكارهم.

فإلى جيلنا الجديد، الجيل الثائر في كل ميادين الحياة، أقدم هذه المأثرة من مآثر أديبنا العظيم آملاً أن تحظى لديهم بما يستحقه من عناية واهتمام وأن تكون حافزاً لتطوير دراساتنا الأدبية في اتجاه علمي سديد.

بغداد في كانون الثاني ١٩٦٠

صلاح خالص

سكرتير اتحاد الأدباء العراقيين

ماذا يستلزم النظر في تاريخ اللغة

إن الباحث في هذا الموضوع ليركب منه بحراً عديم الساحل عظيم اللجة متلاطم الأمواج بعيد الغور كثير الأخطار شديد الأنواء لا تصل فيه سفن الفكر إلى مرسى ما ترجوه من غايتها المطلوبة إلا بعد تقلب كثير في لجج البحث والتنقيب واقتحام أهوال خطيرة من أعاصير الحيرة والضلال ومقاسات عناء طويل من استعمال بوصلة القياس والدليل.

وما ذلك إلا لأن البحث عن اللغة من الوجهة التاريخية يستلزم:

أولاً ـ النظر في مفرداتها كيف تكونت وكيف تطورت بمر الدهور وكر العصور وكيف تناسلت فكثرت بطريق الاشتقاق والتعريب وكيف تعاورتها الألسن فتدرجت في تكوينها حتى بلغت ما هي عليه اليوم.

ثانياً ـ يسلتزم النظر في تراكيبها وأساليبها كيف تقلبت بها الأيام من طور إلى طور ومن أسلوب إلى أسلوب وكيف حصلت فيها هذه الروابط التي تربط أوصالها المتفرقة بعضها ببعض حتى تستقيم بها المعاني المقصودة. ثم ما هي العوامل والمؤثرات التي دعت فيها إلى أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وتشبيه وتعريض وتصريح وتقديم وتأخير وحذف وإثبات إلى غير ذلك من صناعات لفظية أو معنوية فإن ذلك كله لم يتكون دفعة واحدة بل حصل متدرجاً في سلم التكامل بمرور الأزمان وتعاقب الأجيال واختلاف البيئات.

ثالثاً ـ يستلزم النظر في قسمي المنظوم والمنثور اللذين هما قسمان من تراكيب الكلام مستقلان يمتاز أحدهما عن الآخر بميزات معلومة فيلزم النظر في كل منهما

على حدة من الوجهة التاريخية فينظر في النثر بكلا قسميه المرسل والمسجوع كيف تطور وتغير وما هي العوامل والأسباب التي أدت به إلى هذا التطور والتغير. ثم ينظر في الشعر المنظوم بقسميه من رجز وقصيد كيف حصل ومن أين نشأ وكيف تكامل بمرور الأزمان وكيف اختلفت مناحيه باختلاف العصور وما هي العوامل التي عملت في تطوره في غابره وحاضره وما هي الأسباب التي أدت به في سيره إلى الارتقاء أو الانحطاط في بعض العصور دون بعض. كل هذا يحتاج إلى النظر فيه من الوجهة التاريخية حتى تتجلى منه للباحث حقيقة ارتقاء الإنسان في سلم المنطق والبيان.

رابعاً ـ لما كانت اللغة تابعة للمتكلمين بها في جميع أطوارهم وأحوالهم المدنية والاجتماعية والدينية والسياسية والعلمية وفي أخلاقهم وعاداتهم وفي عقليتهم وطرز تفكيرهم كان النظر في تاريخ لغتهم يستلزم النظر في جميع أحوالهم المذكورة لأن أحوالهم هذه جديرة بأن تعد من أكبر العوامل في تطور اللغة فمن أراد أن يبحث في تاريخ اللغة في العصر الجاهلي مثلاً لزمه قبل ذلك أن يبحث عن أحوالهم فيما ذكرنا وبذلك يستطيع أن يعلل ما كانت عليه لغتهم في ذلك العصر.

خامساً ـ لما كان الإنسان ابن إقليمه ووليد بيئته وكان للفواعل الطبيعية الإقليمية تأثير كبير في تكوينه وتنشئته على ما هو عليه خلقاً وخلقاً كان النظر في لغته من الوجهة التاريخية يستلزم النظر في إقليمه ودرس أحواله الطبيعية وتشكلاته الجيولوجية وظواهره الجوية إلى غير ذلك مما يتوصل بمعرفته الباحث إلى تعليل كثير من أحوال ساكنيه الذين تصدى للبحث عن تاريخ لغتهم إذ لا شك أن المؤثرات الإقليمية التي يظهر أثرها في خلق الإنسان وخلقه وفي دأبه وكسبه وفي ريشه وعيشه يستحيل أن لا يكون لها أثر في لغته أيضاً.

سادساً ـ لما كانت آصرة الجوار بين الإنسان وبين جاره من دواعي احتكاكه بمجاوريه ومن البواعث على حصول المناسبات الحيوية بينه وبينهم كان النظر في تاريخ لغة أمة يستلزم النظر في أحوال من يجاورها من الأمم إذ لا شك أننا نرى التفاعل ظاهراً في حياة الأمم المتجاورة حيث يؤثر بعضها في حياة بعض تأثيراً

تظهر آثاره المادية والأدبية في كثير من وجوه الحياة ومناحيها فيستحيل إذن أن تخلو لغة الأمة من آثار تتكون فيها بسبب احتكاكها بمن يجاورها من الأمم الأخرى.

سابعاً - لما كانت اللغة إنما تظهر آثارها بأقلام أهلها وألسنتهم كان النظر في تاريخها مستلزماً للنظر في حياة رجالها من علماء وأدباء وكتّاب وشعراء ورواة وقصاص فينظر في حياة كل واحد من هؤلاء على حدة أين ومتى ولد وكيف نشأ وممن تلقى العلم وكيف كان منزعه في الأدب وعلى أي طريقة جرى فيه وما هي المؤثرات التي أثرت هي فيه حتى جعلته مقلداً أو مبتدعاً وما هي الأسباب الحيوية التي جعلته مختصاً بنزعة دون نزعة وجارياً على طريقة دون طريقة فتحلل حياته على هذا النحو تحليلاً علمياً وتعلل بها آثاره تعليلاً معقولاً وتنتقد انتقاداً منطقياً.

ولعمري أن النظر في حياة كل واحد من هؤلاء على حدة لجدير بأن يعد أهم فرع من فروع هذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة إذ به وحده يعرف سير اللغة وآدابها في مختلف العصور والأجيال ومنه تنكشف للباحث وجوه ارتقائها وتكاملها أو توقفها وانحطاطها ولكونه أهم فرع كما قلنا أفرد بالتأليف وأهم كتاب ألف فيه هو معجم الأدباء لياقوت الحموي الذي طبعت بعض أجزائه حديثاً ولكنه مؤلف على الطريقة القديمة.

ثامناً - لما كان سير اللغة وآدابها في طرق التكامل والارتقاء إنما يظهر من الكتب والآثار التي وضعها أهلها في علومها وآدابها كان النظر في تاريخها يستلزم النظر فيما ألفه أهلها من كتب وما خلفوه من آثار في منثورهم ومنظومهم. فينظر في كل من هذه الكتب والآثار على حدة أيضاً أين ومتى كان وضعه وتأليفه ومن الذي ألفه وفي أي فن وضعه وعلى أي المباحث يشتمل وكيف جرى مؤلفه في وضعه وتأليفه في ترتيبه وتبويبه وهل كان وضعه في زمان واحد أو كان ذلك في أزمنة مختلفة ثم ينتقد انتقاداً علمياً أدبياً في جميع هذه الأمور وينظر في حياة مؤلفه من جميع الوجوه التي ذكرناها في العدد السابع عندما تكلمنا عن النظر في حياة العلماء والأدباء.

واعلم أن النظر في كل من هذه الكتب والآثار على حدة وعلى نحو ما ذكرنا لا

يقل خطورة عن النظر في حياة كل من واضعيها ومؤلفيها من علماء وأدباء وشعراء فهو أيضاً كذلك جدير بأن يعد فرعاً آخر مستقلاً من فروع هذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة ولكونه كذلك أفرد أيضاً بالتآليف ككتاب كشف الظنون وكتاب الفهرس لابن النديم إلا أن هذه الكتب قديمة ناقصة غير مستوفية لما تقتضيه الطرق العصرية في وضع أمثالها من النظر فيها من جميع الوجوه التي ذكرناها آنفاً.

قد يقال إن النظر في حياة كل واحد من العلماء والأدباء والشعراء على حدة يغني عن النظر في كل واحد من كتبهم وآثارهم على حدة لأن الباحث عندما ينظر في حياة واحد من هؤلاء ينظر أيضاً في كتبه ومؤلفاته فلا حاجة إلى جعل هذا فرعاً آخر مستقلاً عن ذلك وقد يجوز أن نعكس الأمر فنقول إن الباحث عندما ينظر في كتاب من جميع الوجوه التي ذكرت آنفاً ينظر أيضاً في حياة مؤلفه من جميع وجوهها فكل واحد من هذين الفرعين مغن عن الآخر فلا حاجة إلى جعلهما فرعين مستقلين بل كلاهما فرع واحد.

أما نحن فنقول هو كذلك في الظاهر ولكنا إذا تأملنا جيداً رأينا كل واحد من هذين الفرعين غير الآخر مستقلاً عنه لأن وجهة النظر فيهما مختلفة فالناظر في حياة عالم أو أديب أو شاعر إنما ينظر فيها من وجهة نشأتها العلمية أو الأدبية وينظر في مؤلفاته تبعاً للنظر في نشأته بخلاف النظر في كتاب من الكتب فإنه إنما ينظر فيه من الوجهة الفنية وينظر في مؤلفاته تبعاً للنظر فيه من تلك الوجهة.

وبعبارة أخرى نقول إن الناظر في حياة المؤلف إنما ينظر في نشأته لكي يتوصل بها إلى تحليل آثاره وتعليلها بخلاف الناظر في الكتب والمؤلفات فإنه إنما ينظر فيها من الوجهة الفنية لكي يتوصل بها إلى تحليل نشأة المؤلف وعقليته ونفسيته العلمية أو الأدبية فالأول كالناظر في المؤثر ليستدل به على الأثر والثاني كالناظر في الأثر ليستدل به على المؤثر وهاتان الطريقتان في الاستدلال معروفتان في القديم ومستعملتان في الحديث إلا أن القدماء يسمونهما طريقتي البرهان اللمي والآني والمحدثون اليوم يسمونهما بطريقتي الاستنتاج والاستقراء.

أظن أننا فيما تقدم قد أحطنا بالموضوع من جميع جوانبه ومنه يعلم أننا لم

نبالغ في قولنا المتقدم إن الباحث في هذا الموضوع ليركب بحراً لا ساحل له. . . وأيضاً منه يتبين أن هذا الفن أعني تاريخ آداب اللغة يجب أن تفرد كل مسألة من مسائله بالتأليف على حدة وإلا فمن الصعب أن يحاط به في مؤلف واحد مهما كبرت أجزاؤه وضخمت مجلداته وإليكم ما قلته في إحدى محاضراتي قبل بضع سنين مما يناسب ما نحن فيه الآن قلت: «من التاريخ الخاص تاريخ آداب اللغة العربية لأنه يتكلم فيه عن حياة اللغة العربية وأحوالها واستعمالاتها وأطوارها المختلفة من بدء نشأتها إلى يومنا هذا. وهو موضوع واسع جداً لأنه يشمل وصف الكلام من شعر ونثر لكل عصر من عصور التاريخ وذكر نوابغ الشعراء والخطباء والكتّاب والمؤلفين وبيان تأثير كلامهم فيمن بعدهم وتأثرهم بمن قبلهم وبما حولهم والموازنة بينهم والإلمام بمؤلفاتهم وبيان ما عندهم من العلوم والفنون وما وصلت إليه أفكارهم من تلك العلوم وما أنتجته قرائحهم من تلك الفنون وربما اضطر الكاتب في هذا الموضوع إلى الكلام عمن جاور العرب من الأمم واحتك بهم من أهل اللغات الأخرى إذ للمجاورة والاحتكاك تأثير لا ينكر حتى أننا إذا نظرنا إلى مفردات اللغة رأينا نصفها مأخوذاً من لغات أخرى بطريقة التعريب التي هي إحدى طرق النمو في كل لغة.

وبالجملة فهذا الموضوع واسع جداً ولقد كنت أتصور أنه يجب على المرء إذا تصدى لوضع كتاب وافٍ بالغرض في هذا الموضوع أولاً أن يكون في مكتبة كبيرة تحتوي على ألوف كثيرة من كتب القوم القديمة والحديثة لأن هذا الموضوع أشد المواضيع احتياجاً إلى طول البحث والتنقيب قبل التصنيف والتبويب. ثانياً أن يقضي لوضع كتابه مدة لا تقل عن عشر سنين يقضي نصفها في البحث والمطالعة على شرط أن يقيد في أثناء مطالعته ما عنّ له من كل شاردة وآبدة حتى يسبر غور الموضوع ويحيط به علماً ثم يقضي النصف الآخر من المدة المذكورة في التصنيف والتبويب فيكتب فيه كتاباً لا يقل عن خمسة مجلدات ضخمة وإلا لم يكن يأتي بطائل في هذا الباب «على ما أعتقد».

هذا ما قلته من قبل ويظهر لي الآن أني مقصر فيما قلت لأني أرى الآن أنه يجب أن يجعل لهذا الفن أعني فن تاريخ آداب اللغة موضوع خاص به (دائرة

المعارف) يلغى في تأليفه الختام كما يلغى في وضعه عدد السنين والأعوام وأن يشترك في تأليفه من شاء من العلماء على أن لا يكتب كل واحد منهم إلا في مسألة خاصة من مسائله، فتضم هذه الكتب بعضها إلى بعض وتجعل موسوعاً خاصاً بهذا الفن ويبقى آخر هذا الموسوع مفتوحاً لمن شاء البحث والتنقيب في العصر الحاضر ولمن يجيء من بعدهم في الأعصر الآتية. ذلك لأن حياة اللغة مترامية في القدم ونشأتها متغلغلة في مطاوي ماكر من الدهور لأنها وجدت يوم وجد الإنسان وارتقت ارتقاءه إلى يومنا هذا. فأكثر مباحثها من مباحث ما قبل التاريخ.

فمن الصعب كل الصعوبة كشف النقاب عن وجه غابرها المجهول بواسطة حاضرها المعلوم. فأكثر حقائقها كغيرها من الحقائق التاريخية موكول كشفها إلى مستقبل الأيام وما يدريك لعل يد البحث والتنقيب ستخرج في مستقبل الدهر من مطامير اللغة ما نعرف به كثيراً من حقائقها المجهولة اليوم.

ومن ذا الذي يستريب في كون اللغة وجدت مع الإنسان يوم وجد وارتقت بارتقائه وتطورت أطواره. وإذا كان أكثر الحقائق المتعلقة بمنشأ الإنسان وتطوره لم تزل مجهولة ومعرفتها إلى مستقبل الأيام موكولة فلماذا لا يكون أكثر الحقائق المتعلقة بلغة الإنسان مجهولاً أيضاً يرجأ كشفه إلى المستقبل.

هذا هو الذي دعاني أن أقول آنفاص بأن يوضع موسوع خاص بتاريخ آداب اللغة وأن يلغى في تأليفه الختام كما يلغى في وضعه عدد السنين والأعوام.

الفروع التي يمكن تقسيم هذا الفن إليها

إن هذا الفن الذي يجب استيعابه بما ذكرنا من هذا الموسوع التاريخي اللغوي يمكن تقسيمه إلى فروع يخص كل فرع منها بالبحث على حدة.

(١) الفرع الأول: تاريخ مفردات اللغة: ـ وهذا الفرع يبحث عن أصل الكلمات ومنشئها وتطورها بحسب الأزمنة وحدوث التغيير فيها بسبب لوك الألسنة إياها. وهذا البحث من مباحث علم الألسن. وتندمج في هذا الفرع فلسفة اللغة الباحثة عن عللها وأسبابها وإرجاع المعاني المتشعبة من الكلمة الواحدة منها إلى أصل واحد مع بيان المناسبات الكائنة بين المعنى الأصلي وبقية المعاني التي

تفرعت منه. كأن يقال في القرع مثلاً إنه في الأصل حكاية صوت حاصل من ضرب شيء صلب بمثله كما إذا ضربنا باباً بحجر فإننا نسمع حينئذٍ صوت نحكيه بهذه الأحرف أعني القاف والراء والعين. ومنه قيل قرع الباب إذا دقه فأخرج منه ذلك الصوت فهذا هو المعنى الأصلي اللغوي للقرع. ثم تفرعت منه معان أخرى إما بطريق المشابهة كقولهم قرع السهم القرطاس إذا أصابه فالقرع هنا بمعنى الإصابة لأن السهم عند إصابته القرطاس يخرج صوتاً مشابهاً لصوت القرع. وكقولهم قرع فلان سنه إذا حرقه ندماً فإن النادم لشدة غيظه يقرع أسنانه بعضها ببعض فيسمع منها صوت شبيه بصوت القرع. وإما بطريق الكناية كقولهم قرع الشارب جبهته بالإناء. كناية عن شربه جميع ما في الإناء، لأن الشارب كلما شرب من الطرف الذي في فيه رفع الطرف الآخر حتى يبلغ جبهته فيقرعها وليس من الممكن عندئذٍ أن يبقى شيء في الإناء بل كل ما فيه ينصب في فم الشارب فصار القرع هنا بمعنى استيفاء جميع ما في الإناء من مشروب بطريق الكناية. وأما بطريق التحويل إلى صيغة أخرى كقولهم قرعت الدار من باب علم إذا خلت من ساكنيها لأن قرع هنا تحولت إلى معنى قبول القرع بالاستمرار ذلك لأن قرع الباب يستدعي جواباً واستمرار القرع إنما يكون لعدم الجواب وعدم الجواب يدل على خلو الدار من الساكنين وهكذا صارت قرع بمعنى خلا. ولكن بكثرة الاستعمال نتوسم فيها معنى استمرار القرع الدال على عدم الجواب الدال على الخلو من الساكن فصارت تستعمل بمعنى خلا مطلقاً حتى قيل قرع الفناء إذا خلا من الغاشية والنعم وقرع الحج إذا خلت أيامه من الناس وقرع الرجل إذا خلا رأسه من الشعر.

ومن المعاني المتفرعة من المعنى الأصلي اللغوي القرعة المستعملة لتعيين سهم الإنسان ونصيبه. فإنها كانت في أول الدهر تستعمل بالحجارة أو بالحصى إذ كانوا إذا اقترعوا على شيء جعلوا لكل مقترع منهم حجراً ثم رموا به هدفاً معيناً فمن أصاب حجره الهدف أفلح ومن أخطأه خسر وقد سموا هذا العمل قرعة لما فيه من ضرب شيء بشيء وإخراج الصوت المحكي بالقرع ولكنهم بمرور الأيام صاروا يتفننون في إلقاء القرعة فيعملونها بغير الحجارة بطرق أخرى حتى أصبحت

القرعة عندهم بمعنى تعيين سهم الإنسان ونصيبه بحيلة من الحيل على أي صورة عملت وبأي واسطة كانت.

ومن هذا المعنى أعني معنى القرعة تفرع معنى آخر وهو الاختيار: يقال اقترع الشيء إذا اختاره لأنهم عند الاقتراع إنما يختارون الشيء المقترع عليه بواسطة هذا العمل المسمى بالقرعة التي يتعين بها النصيب المطلوب. ففي القرعة نوع من الاختيار. غاية ما هنالك أن هذا الاختيار يكون بواسطة القرعة. ثم وسعوا في هذا المعنى حتى تناسوا هذا العمل المسمى بالقرعة فقالوا اقترع الشيء بمعنى اختاره.

ومن المعاني المتفرعة من المعنى الأصلي اللغوي قولهم اقترع النار إذا أوقدها. فالاقتراع هنا بمعنى الإيقاد. ذلك لأنهم في الأصل كانوا يوقدون النار بواسطة الزند والزندة، بأن يضربوا الزندة بالزند ويحكونها به فيحصل الإبراء والإيقاد. فالاقتراع بمعنى الإيقاد يتضمن شيئاً من المعنى الأصلي وهو القرع. ولكنهم بعد ذلك توسعوا في استعماله فصاروا يقولون اقترع النار أي أوقدها ولو بواسطة أخرى غير الزند والزندة.

ومن المعاني المتفرعة أيضاً قولهم اقترع الجارية إذا افتضها، لما في الافتضاض من قرع شيء بشيء ثم إنهم استعاروا بهذا المعنى لابتكار المعاني فقالوا اقترع فلان قصيدة كذا أو معاني كذا إذا كان أول من قالها وابتكرها كما قالوا فلان يفتض أبكار المعاني لأن الافتضاض لا يكون إلا من أول جماع يقع للبكر وحيث لا تكون الجارية بكراً لا يكون من جماعها افتضاض - فالاقتراع الذي هو بمعنى الافتضاض صار هنا عن طريق الاستعارة بمعنى الابتكار لما قلناه أن الافتضاض لا يكون إلا من أول مرة. فإذا قلنا فلان يقترع المعاني أو يفتضها كان معناه أنه يبتكرها ويقولها أول مرة.

لم نتكلم هنا عن مادة القرع وعن معناها الأصلي اللغوي وبقية المعاني المتفرعة منه إلا لنأتيكم بمثال لبحث واحد من المباحث المتعلقة بمفردات اللغة. ومنه تعلمون ما في هذه المباحث من السعة المترامية التي تجعل البحث في مفردات اللغة جديراً بأن يكون فرعاً مستقلاً على حدة من فروع تاريخ اللغة وآدابها

ولا تظنوا أني استوفيت الكلام على هذه المادة. كلا بل إن هناك معاني أخرى تركتها لأنا لسنا في صدد ذلك وإنما الغرض هو إيراد مثال واحد للبحث عن مفردات اللغة.

(٢) الفرع الثاني: تاريخ التراكيب والجمل: ـ فهذا الفرع يبحث فيه عن الجمل والتراكيب سواء كانت مفيدة أو غير مفيدة، وعن سيرها وتطورها باختلاف الزمان والمكان، وعما حدث وتجدد فيها بسبب التقدم في الحضارة والعمران. فنحن إذا نظرنا في كل عصر من عصور اللغة نجد فيه من التعابير والتراكيب ما لم نجده في غيره من العصور التي تقدمته لا سيما العصور الإسلامية التي ضربت فيها الأمة العربية من الحضارة بسهم وتقدمت في العلوم والفنون واختلطت بغيرها من الأمم الأخرى. فمثلاً كانت تحية العرب في العصر الجاهلي عم صباحاً أو عم مساءً فجاء الإسلام فبدلها بتحية السلام عليكم ولم تكن تعرفها العرب كما تدل عليه حكاية الأعرابي الذي قيل له السلام عليك فقال وعليك الجثجاث. فقيل له ويحك ما هذا جواب فقال هما شجران مران وأنت جعلت عليّ واحداً منهما فجعلت عليك الآخر. وكقولهم في الدعاء أطال الله بقاءكم وأدام عزكم مما حدث في العصور الإسلامية ولم يكن معروفاً في الجاهلية. وإذا رجعنا إلى مصطلحات العلوم والفنون وجدنا كثيراً من التعابير والتراكيب التي دعت الحاجة أهل العلم أن يصطلحوا عليها ولم تكن معروفة عند العرب بمعانيها المصطلح عليها.

وكذلك نجد في العصر الحاضر كثيراً من التراكيب التي أوجدتها الحاجة الناشئة من تطور الناس بحسب أحكام زمانهم كقولهم: «هيئة المحكمة» و«تشكيل المحاكم» وكقولهم «انعقدت الجلسة» وكقولهم «تعريفة الرسوم» و«ميزانية الدخل والخرج» و«جواز السفر». كما حدث أمثال هذه التراكيب التي أوجدتها الحاجة الماسة إليها في العصور الإسلامية المتقدمة كقولهم «ديوان الخراج» و«ديوان الرسائل» و«ديوان العطاء» و«رزقات الجند» وكما حدث في العصر الحاضر أيضاً من التراكيب والجمل ما هو معرب من لغات أجنبية لأن التعريب كما يكون في مفردات اللغة يكون في تراكيبها وجملها أيضاً كقولهم «هو كذا بكل معنى الكلمة»

وكقولهم «ذر الرماد في العيون» و«عاش فلاناً ستة عشر ربيعاً» و«وضع المسألة على بساط البحث» و«ساد الأمن في البلاد» وكقولهم «لا جديد تحت الشمس».

فهذه التراكيب والجمل يجب أن ينظر فيها من الوجهة التاريخية متى وجدت وكيف تكونت وما هي عوامل تكونها والأسباب التي دعت إلى إيجادها فأجدر بهذا البحث أن يكون فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ اللغة وآدابها.

(٣) الفرع الثالث: تاريخ المعاني: - فإن للمعاني تاريخاً كما للألفاظ. والدليل على ذلك هو أننا نقول إن هذا المعنى بكر ومبتكر ونريد بذلك أنه قيل أول مرة ولم يسبق قائله إليه أحد. وإذا كان من المعاني ما يولد هكذا أول مرة أي بكراً فلا بد من أنه لا يبقى كما ورد إلى آخر الدهر بل يكون تابعاً في نشوئه لعوامل وأسباب يزيد بها أو ينقص، فيترقى أو يتردى. وذلك بأن تمر عليه الأزمان فتتعاوره فيها الأفكار وتداوله الألسن والأقلام ويأخذه الأدباء والشعراء فيكونون بأخذه بين زائد عليه مبرز فيه أو ناقص منه مقصر عنه، فهو على هذا النحو يتطور بتطور الأفكار بحسب اختلاف الظروف والأحوال.

أترى أنهم قالوا مثلاً إن أول من شكا من طول الليل المهلهل، لما قتل أخوه كليب وائل، إذ قال:

تعالوا أعينوني على الليل إنه　　على كل عين لا تنام طويل

فالمهلهل كان موتوراً بقتل أخيه، وكان لا ينام الليل لما اعتراه من القلق والحزن على أخيه، فصار يرى الليل طويلاً وصار يشكو من طوله فكان أول من أتى بهذا المعنى. ثم جاء من بعده الشعراء فأخذوا هذا المعنى عنه وصاروا يتفننون في وصف ليالي الهجر بالطول واستنتجوا منه وصف ليالي الوصل بالقصر. ثم مرت العصور وتبدلت الأحوال وهذا المعنى لم يزل متداولاً بين الشعراء حتى تطور بأطوار وتلون بألوان لا تعد ولا تحصى وألبس من التعابير ما لا يستقصى بحيث أنك لو تتبعته في أشعار الأولين والآخرين من يوم جاء به المهلهل إلى يومنا هذا لرأيت له أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان ولاستطعت أن تعرف الأسباب والعوامل التي أنتجت فيه تلك الأشكال وأن تعرف هذا المعنى الذي أتى به

المهلهل بسيطاً ساذجاً كيف تطور بأطوار الذين أخذوه عن المهلهل وكيف خرج من تلك السذاجة والبساطة بقطع النظر عن كون خروجه منهما تكاملاً وارتقاءً أو تردياً وانحطاطاً حتى وصل في قول بعض الشعراء المولدين إلى الشكل الآتي الذي كنى فيه عن طول الليل بكون الشمس في برج القوس وعن قصره بكونها في برج الجوزاء وذلك عند وصل الحبيب أو هجره حيث قال:

الشمس في القوس أمست وهي نازلة إن لم يزر وهي في الجوزاء إن زارا

لأن الليل أطول ما يكون إذا كانت الشمس في القوس وأقصر ما يكون إذا كانت في الجوزاء والفرق ظاهر بين بساطة المعنى الذي أتى به المهلهل وبين تركيبه في قول هذا الشاعر الذي أخذه عنه.

ولا شك أن المهلهل لا يمكن أن يتصور هذا المعنى بهذا الشكل الذي تصوره به هذا الشاعر الذي عاش في زمان درس الناس فيه علم الفلك وعرفوا اختلاف مكان الشمس في منطقة البروج بحسب اختلاف الشهور والفصول.

ولكون المعاني متداولة بين الشعراء والأدباء يأخذها بعضهم عن بعض، تكلم علماء آداب اللغة في كتبهم عن الأخذ، وجعلوا له حدوداً ووضعوا شروطاً تفرق بينه وبين السرقة، وقسموا المعاني مشاعة عامة متداولة بين الناس لا تقع في أخذها السرقة كتشبيه الهلال بالعرجون والعيون السود بعيون المهى والأسنان باللؤلؤ المنظم وتلألؤ ثغر الحبيب عند ابتسامه بالبرق اللامع، إلى غير ذلك من المعاني التي أصبحت ملكاً مشاعاً بين الشعراء لا يختص بها واحد دون آخر ولا يعد أخذها سرقة.

وهناك معان أخرى خاصة غير مشاعة يختص بها ذووها الذين ابتكروها، فلا تنسب إلا إليهم ولا تكون إلا لهم ويعد أخذها سرقة إذا جاوز حدود الأخذ ولم يستوفِ شروطه، كتشبيه ابن المعتز مثلاً الهلال بزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر في قوله:

وانظر إليه كزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر

وكتشبيه المتنبي القلعة التي حاصرها سيف الدولة بالمجنون وتشبيه القتلى التي على جدرانها بالتمائم في قوله:

وكان بها شبه الجنون فأصبحت   ومن جثث القتلى عليها تمائم

لقد تبين مما تقدم أن المعاني متداولة بين الناس يأخذها بعضهم عن بعض ويتصرفون فيها تصرفاً مختلفاً باختلاف مقاديرهم الأدبية. فهي إذن تتطور بأطوارهم فترتقي بارتقائهم أو تنحط بانحطاطهم، فيتكون لها بسبب ذلك تاريخ كتاريخ الألفاظ. فأجدر بتاريخها أن يعد فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ آداب اللغة.

(٤) الفرع الرابع: تاريخ المنثور: ـ يبحث فيه عن المسجوع منه والمرسل أيهما أقدم وكيف حصل وما هي أسباب وقوع السجع في الكلام ثم يبحث عن اختلاف أطوار المنثور باختلاف الزمان وعن اختلاف ما حصل فيه من الأساليب بعللها وأسبابها وعما يمتاز به كل أسلوب عن الآخر.

ويجب أن يقسم المنثور إلى منثور علمي ومنثور أدبي. إذ لا شك أن المنثور إذا كان موضوعه علمياً يخالف المنثور إذا كان موضوعه أدبياً، والفرق بين أساليب هذين القسمين ظاهر: فنحن إذا نظرنا في كتب العلم نراها لا تكاد تختلف في الأسلوب، بخلاف كتب الأدب فإنها مختلفة الأساليب متنوعة التراكيب، والتفاضيل بينها إنما يكون بتفاضل أساليبها، أما كتب العلم فالتفاضل بينها إنما يكون بحسن تأليفها وتصنيفها وبجودة ترتيبها وتبويبها وبحسن تنسيقها للمسائل العلمية وبمزيد شرحها وإيضاحها لتلك المسائل. فنحن إذا أخذنا كتابين من كتب علم الفلك مثلاً أو أي علم آخر فلا نستطيع أن نفاضل بينهما إلا من هذه الوجهة وإلا فعبارتهما واحدة لا تكاد تختلف في أسلوبها. ويفهم من هذا أن الأسلوب هو قوام المنثور الأدبي وهو الروح التي يظهر في القارئ أو السامع تأثيرها. ويجوز أن تكتب المباحث العلمية بأساليب أدبية لغرض من الأغراض كترغيب الناس في قراءتها ومطالعتها بتلذذ. فتكون كتابتها بأسلوب أدبي واسطة لنشر العلم بين الناس وحينئذٍ تدخل هذه في المنثور الأدبي، ويقع التفاضل في أساليبها. ومن هذا القسم أعني المنثور الأدبي يتفرع البحث عن الشعر المنثور، كيف يكون؟ وبماذا يمتاز عنه الشعر المنظوم، وهل كانت العرب في القديم تعرفه؟ أم هو مما أنتجته القرائح في هذا العصر؟

وخلاصة القول أن البحث والنظر في منثور الكلام يشتمل على مسائل هي من الخطورة بحيث تستوجب البحث والنظر فيها من الوجهة التاريخية على حدة وإلا بقي تاريخ آداب اللغة ناقصاً إذا هي أهملت أو أغفلت. وعليه فتاريخ المنثور جدير بأن يعد فرعاً مستقلاً من فروع تاريخ آداب اللغة.

(٥) الفرع الخامس: تاريخ المنظوم: ـ يبحث فيه عن الشعر من رجز وقصيد فيبحث أولاً عن حده وتعريفه ما هو وما النسبة بينه وبين المنظوم وما الفرق بينه وبين الشعر المنثور. ثم يبحث عن منشئه كيف وجد وما هي العوامل والأسباب التي أوجدته ولماذا كان الرجز أول شعر وجد في كلامهم فكان بذلك أقدم من القصيد. ثم يبحث عن أطواره في مختلف العصور، وعما كان عليه في الجاهلية وبعد الإسلام، وعن ارتقائه بارتقاء الحضارة العربية في العصور الإسلامية. وعما أثر فيه إذ ذاك من اتساع دائرة العلوم والفنون. ثم يبحث فيه من الوجهة الشعرية هل هو خيال محض لا أثر فيه للحقيقة أو هو حقيقة مكسوة ثوب الخيال وبعبارة أخرى هل هو مكون من عاطفة محضة ومن حس وشعور أو للعقل يدٌ مع ذلك في تكوينه. فالمجال هنا واسع جداً للبحث في هذه المسائل من الوجهة التاريخية.

(٦) الفرع السادس: تاريخ المتكلمين باللغة: ـ فيبحث في هذا الفرع عن طبائع أهل اللغة وأخلاقهم وعاداتهم وأديانهم وسائر أحوالهم الاجتماعية والسياسية والعلمية ويدخل في هذا الفرع البحث عن تاريخ إقليمهم الطبيعي وتاريخ من جاورهم من الأمم على الوجه الذي ذكرناه سابقاً في أول مبحثنا.

(٧) الفرع السابع: تاريخ مشاهير أهل العلم والأدب من علماء وشعراء وكتّاب: ـ يبحث في هذا الفرع عن حياة كل واحد من هؤلاء على حدة وعلى الوجه الذي قلناه في أول هذا البحث.

(٨) الفرع الثامن: تاريخ آثار هؤلاء المشاهير: ـ فيبحث في هذا الفرع عما خلفه لنا أولئك العلماء والأدباء والشعراء من كتب ودواوين بأن ينظر في كل واحد من هذه الكتب على الوجه الذي مرّ ذكره.

هذه هي الفروع التي يمكن على ما أرى تقسيم تاريخ آداب اللغة إليها وهذا

التقسيم وإن لم يقل به واحد قبلي إلا أنه منطبق على الواقع الذي نشاهده فيما يختص بتاريخ اللغة وآدابها من مؤلفات القوم قديماً وحديثاً. فإن من تلك المؤلفات ما هو خاص بمشاهير العلم والأدب ومنها ما هو خاص بنقد آثارهم وتمحيص مخلفاتهم الأدبية ومنها ما يبحث عن أصول مفردات اللغة إلى غير ذلك من المؤلفات التي يفهم منها أن علماء الأدب قد أفردوا بعض فروعه بالتأليف وإن لم يقسموه إلى الفروع التي ذكرناها.

على أن الغاية من تقسيمه إلى هذه الفروع هي كما أشرنا إليه سابقاً تسهيل الوصول إلى ما هنالك من الحقائق التاريخية الخاصة بآداب اللغة لأن البحث عنها جملة واحدة صعب جداً كما أن الإحاطة بها في مؤلف واحد أصعب بخلاف ما إذا قسمنا هذا الفن إلى فروع وأفردنا كل فرع منه بالتأليف فإنه بذلك يتسع لنا المجال اتساعاً نستطيع أن نصل به إلى حقائق أكثر مما لو بحثنا عنها جملة واحدة.

وإذا عاب علينا عائب تقسيم تاريخ اللغة إلى هذه الفروع، قلنا له: كيف تعيب علينا هذا وأنت تعلم أن التاريخ عام وخاص وأن تاريخ أدب اللغة هو من القسم الثاني. فكما يسوغ للمؤرخ أن يضع كتاباً في تاريخ بلدة من البلاد أو رجل من الرجال يسوغ للأديب أن يبحث من الوجهة التاريخية عن مسألة خاصة من مسائل اللغة وآدابها فيكون بحثه حينئذٍ من مباحث التاريخ خاص الخاص. وإذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نختص بالبحث وأن نفرد بالتأليف مسألة واحدة من المسائل التي يشتمل عليها كل فرع من الفروع التي ذكرناها إذ كل فرع من هذه الفروع يشتمل على مسائل عديدة كما قد تبين لكم مما سبق.

وكذلك سنفعل في محاضراتنا الآتية. سنعمد إلى مسألة خاصة من تاريخ الأدب فنفردها بالبحث حتى نتوصل فيها إلى الحقيقة التاريخية على قدر استطاعتنا ولما كنا في صدد البحث عن تاريخ الأدب لزم قبل كل شيء أن نتكلم عن الأدب ما هو وعن الأديب من هو، فهذا هو موضوع كلامنا في الأسبوع الآتي.

الأدب

ما هو الأدب؟ وما هو الأديب؟

الأدب في اللغة

ترجم علماء اللغة في معاجمهم «بالظرف وحسن التناول» والظرف كلمة يندرج تحت معناها حسن الحديث والكيس والذكاء والحذق. والعبارة الثانية من الترجمة وهي حسن التناول تتضمن إذا وصف بها المرء ثقافته في الفعل ولباقته في الحركة وتجرده في حسن سلوكه من المغامز. فهذه المعاني كلها مندمجة في معنى الأدب اللغوي ويصح أن نستخلص منها ما هو متعارف اليوم عند الناس من أن الأدب هو حسن السيرة والسلوك فإذا رأينا رجلاً حسن سيرته واستقام سلوكه بحيث لا يكاد يأتي بما يعاب عليه فعلاً وقولاً صح لنا أن نسميه أديباً ولو كان في البيان أعيا من باقل.

الأدب في الاصطلاح

قالوا في تعريف الأدب (إنه علم يحترز به عن جميع أنواع الخطأ في كلام العرب لفظاً وكتابة). والذي يستنتج من هذا التعريف أن الأدب هو الاحتراز عن الخطأ لفظاً وكتابة وإن علم الأدب أي العلم الموصل إلى هذا الاحتراز هو مجموع ما يسمى بعلوم العربية ليس إلا...

ولننظر في هذا التعريف لنرى أصحيح هو أم فاسد؟ فنقول:

(١) إن الغاية المطلوبة من الأدب منفية بالنظر إلى هذا التعريف لأنه تعريف

بالغاية. فانتفاء الخطأ في اللفظ والكتابة هو الأدب فيلزم وجود الأدب أينما وجدت هذه الغاية، إذن يصح أن يكون أديباً كل من لم يخرج في كلامه عما تقتضيه قواعد اللغة أي كل من لم يخطئ في لفظه وكتابته مهما كان كلامه تافهاً ومهما كانت كتابته سخيفة.

ثم نحن إذا نظرنا في قط البقال (دفتر الحساب) فلا بد أن نجد فيه عدا الأرقام الهندية بعض الجمل مثل قوله (قد تقاضيت فلاناً دينه) أو (لي على فلان كذا وكذا درهماً) أو (بعت اليوم بكذا وكذا درهماً) فيلزم أن نعد هذه الجمل في عداد الأقوال الأدبية لخلوها من الخطأ وأن نعتبر هذا البقال أديباً لاحترازه عن الخطأ فيما كتبه وحينئذٍ نكون قد نزلنا بالأدب إلى درك سخيف من المعنى حتى جعلناه عبارة عن معرفة القراءة والكتابة ولو في أدنى درجاتها على شرط انتفاء الخطأ منها وصح لنا أن نسمي بالأديب كل من لم يكن أمياً بوجه عام. والأدب بهذا المعنى البسيط غير معروف عند أمة من الأمم ولا عند فرد من أفراد الناس.

(٢) لا ريب أن العرب الخلص من الأولين كانوا كلهم في عهد البعثة وقبلها مصونين من الخطأ في منطقهم بحسب السليقة العربية. ومعنى ذلك أنهم كانوا يتكلمون كما تقتضيه قواعد اللغة سليقة، لأن هذه القواعد ليست إلا مستنبطة من كلامهم ومستخرجة من منطقهم وإذا كان العرب الأولون كلهم كذلك، فقد حق لنا أن نتساءل تجاه هذا التعريف القائل بأن الأدب هو مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فنقول: بماذا ولماذا امتاز بعض العرب الأولين على بعض في معرض الأدب؟ وما هو الأمر الذي علت من أجله بين العرب منزلة امرئ القيس وابن أبي سلمى والنابغة وقس بن ساعدة وسحبان وائل وغيرهم من الشعراء والخطباء؟ وهل امتاز هؤلاء على غيرهم في عالم الأدب بمجرد احترازهم من الخطأ في منطقهم؟ مع أن العرب كلهم كانوا إذ ذاك مصونين عن الخطأ كما ذكرنا آنفاً. وإذا كان الأدب مجرد الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة فبأي حق أم بأية نصفة نعد اليوم هؤلاء من أدباء العرب ولا نعد العرب الأولين كلهم أدباء.

بل الحق هو أن أمثال هؤلاء الشعراء والخطباء إنما امتازوا على سائر أبناء

قومهم بما اختصوا به من حسن البيان وقوة الخيال وبداعة التعبير وشدة التأثير بتفوقهم العظيم على غيرهم في القدرة على البيان تلك القدرة التي كانوا بها يمتلكون المسامع ويختلبون القلوب فإن في قول امرئ القيس مثلاً:

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل

من الخيال البديع ما لا يتيسر تخيله لكل أحد وإن في قول زهير:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

من دقة التصوير وبداعة التمثيل ما لا يمكن أن يجري على لسان كل أحد وإن في قول النابغة:

وإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

من بلاغة التشبيه وفصاحة التعبير وشدة التأثير ما لا يتسنى الإتيان به لكل أحد فبهذه القدرة البالغة المنطقية كان هؤلاء أدباء ممتازين عن أبناء قومهم لا بمجرد كونهم مصونين عن الخطأ في منطقهم.

لقد تبين أن هذا التعبير فاسد لكونه غير مانع. نعم إن هذا التعريف يصح أن يكون تعريفاً لمجموع علوم العربية باعتبار غايتها المقصودة لا تعريفاً للأدب.

لا ننكر أن كلا من علوم العربية كالصرف والنحو... إلخ يصح أن يكون واسطة إلى الأدب وآلة له. لكن ننكر أن الأدب هو عبارة عن هذه العلوم لأن الأدب غير ذلك وفوق ما هنالك.

إذا نظرنا إلى الأديب وإلى العالم بعلوم العربية وجدنا بينهما عموماً وخصوصاً: مطلقاً إذ كل أديب عالم بعلوم العربية باعتبار غايتها ولو سليقة، وليس كل عالم بعلوم العربية أديباً. فكم نرى من عالم بتلك القوانين وهو لا يجري من الأدب في سنن ولا يهصر في حدائقه من فنن. لأن الأديب ينبغي له عدا علوم العربية أن يكون ذا ملكة فائقة في البيان مجهزاً بقوى غريزية وكسبية، تستوجب له ميزة خاصة في منطقه كقوة الخيال وشدة الذكاء وحدة الفؤاد ورقة الحس وسلامة الذوق وقوة الذاكرة وحسن التعبير ودقة التصوير والقدرة البالغة على التصرف في وجوه الكلام،

إلى غير ذلك مما يعلو بمنطقه إلى ما فوق غاية علوم العربية أي إلى ما فوق الاحتراز عن الخطأ في اللفظ والكتابة.

تعريف الأدب على رأينا

نريد في بحثنا هذا أن نعرف الأدب ما هو. وقد قلنا إن التعريف السابق فاسد. فعلينا إذن أن نبحث عن تعريفه الصحيح. فنقول:

إن الأدب صفة الأديب كما أن البلاغة صفة البليغ والفصاحة صفة الفصيح ولكي نتوصل إلى معرفة الأدب يلزم أن نبحث أولاً عن الأديب من هو وعن خواصه المميزة له ما هي؟ فإذا عرفنا ذلك سهل علينا أن نعرف بطريق الاستنتاج ما هو الأدب ونكون في بحثنا على هذا الوجه جارين على طريقة البرهان اللمي التي هي عبارة عن الاستدلال بالمؤثر على الأثر.

من المعلوم أن الإنسان ناطق والمراد بنطقه قواه العقلية والنطق في أصل اللغة هو التكلم بصوت وحروف ولكن لما كانت القوى العقلية في الإنسان تنكشف بواسطته صار يطلق على القوى العقلية مجازاً فإذا قيل الإنسان ناطق كان معناه أنه عاقل.

لا ريب أن الإنسان لكونه مجهزاً بالقوى العقلية لا يستطيع أن يقف تجاه ما حوله من الكائنات عاطلاً غفلاً غير مكترث لما يشاهده ولا عابئ بما يقع عليه نظره بل هو لا يتمالك عن الانفعال والافتكار والتهيج تجاه ما يراه ويحسه في مسرح الحياة الكونية من علوي وسفلي وطبيعي واصطناعي.

ولكن هل الناس كلهم سواء فيما ذكرنا من الانفعال تجاه الكائنات؟ كلا! بل هم في ذلك متفاوتون تفاوتاً بعيداً حتى قد يكون بين الواحد منهم والآخر بُعد ما بين الثريا والثرى.

كثيراً ما نرى إنساناً يقع نظره على مشهد من مشاهد الطبيعةساراً أو محزناً فيقف تجاه ذلك المشهد وكله انفعال وتهيج فتراه يتلاطم في قلبه موج الإحساس فيقذف به في لجة الفكر متهيجاً عن وجد منه أو طرب به ثم نرى إنساناً آخر يمر بذلك المشهد نفسه فلا ينفعل به، وربما رمى إليه بنظرة ضئيلة ثم تركه معرضاً عنه ذاهباً لشأنه وربما لم يرم إليه بلمحة من نظره البتة.

لا شك أن هذا التفاوت الذي نراه بين هذين الإنسانين تجاه ذلك المشهد الطبيعي لا منشأ له سوى تفاوتهما في القوى العقلية[1] فإن الناس غير متساوين في تلك القوى بل هم متفاوتون وبقدر تفاوتهم فيها يكون تفاوتهم في الانفعال والافتكار والتهيج تجاه مظاهر الحياة الكونية. وإذا كان الناس كما ذكرنا متفاوتين هذا التفاوت البعيد في قواهم العقلية وأحوالهم النفسية فمن هو الفرد الذي ندعوه أديباً منهم وما هي صفته المميزة التي استحق بها أن نسميه أديباً.

لا شك أننا نطلق اسم الأديب على كل من نراه قادراً على أن يصور الناس بواسطة الألفاظ صور انفعاله وافتكاره تجاه الكائنات وينقل ذلك الانفعال منه إلى غيره بواسطة الألفاظ أيضاً. وبعبارة أخرى نطلق اسم الأديب على كل من نراه فائقاً في القوى العقلية وبارعاً في القدرة البيانية فهو يستطيع بقدرته على البيان أن ينقل إلى نفس مخاطبه كل ما أوحته إليه قواه العقلية من الفكر والخيال وما أحدثته في نفسه من الهيجان والانفعال.

ليس الأدباء كلهم سواء في تصوير انفعالاتهم النفسية ونقلها إلى غيرهم بواسطة الألفاظ بل متفاوتون في ذلك بقدر تفاوتهم في القوتين العقلية والبيانية، إذ لا يعزب عنكم أن لهاتين القوتين العقلية والبيانية درجات مختلفة عليا ووسطى وسفلى وبهذه الدرجات ترتب مراتب الأدباء في الأدب.

ومهما يكن فالأديب الأكبر هو من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا وكانت قدرته البيانية موازنة لها فالتوازن بين القوتين أعظم شرط للكمال في الأدب إذ لا يخفى أن من كانت قواه العقلية في الدرجة العليا مثلاً وكانت قدرته على البيان غير موازنة لها أي في الدرجة الوسطى ذهب أكثر انفعالاته النفسية ضياعاً ولم يستطع لقصور قدرته البيانية تصويرها حق التصوير ولا نقلها بتمامها إلى نفس المخاطب. ولذا نرى الجفاف ظاهراً في أقوال بعض الشعراء حيث يأتون بعبارات تقصر عن أداء المعنى الذي يقصدونه. وما ذلك إلا لقصور قدرتهم البيانية عن قواهم العقلية.

(١) المراد بالقوى العقلية هنا الذكاء والخيال والحافظة والحس والذوق وهذه القوى هي المعول عليها في علم الأدب.

أما إذا كان الأمر بعكس ذلك كأن تكون قدرة الأديب على البيان في الدرجة العليا وتكون قواه العقلية غير موازنة لها في الدرجة الوسطى فإنه حينئذٍ يأتي في كلامه بألفاظ براقة وعبارات خلابة ولكن لا طائل تحتها من المعنى.

وقصارى القول أن قاعدة توازن القوى معتبرة في الأدبيات اعتبارها في السياسيات وإن أفيد فائدة تحصل من هذا التوازن هي الإيجاز أي تقصير الألفاظ وتكثير المعاني.

قلنا آنفاً إن للأدباء مراتب أدبية وإن هذه المراتب متفاوتة بحسب تفاوتهم في القوى العقلية والقدرة البيانية فهل لنا ميزان نزن به هذه الرتب ونعرف به مقدار هذا التفاوت؟

نعم. إن كلامهم هو الميزان الذي نزن به مراتبهم والمقياس الذي نقيس به مقدار تفاوتهم فإن الكلام واسطة عندهم لنقل أفكارهم إلى المخاطب وإيصال انفعالاتهم النفسية إليه فهو إذا خرج من أفواههم يخرج حاملاً إلى السامع عقولهم وموقراً بتخيلاتهم وريان من زلال إحساسهم فعقل كل أديب بل كل متكلم مندمج فيما يلفظه من القول وقد قيل:

وإنما الشعر عقل المرء يعرضه ... على الرواة فإن كيساً وإن حمقا

وقال ابن أبي سلمى:

وكأن ترى من صامت لك معجب ... زيادته أو نقصه في التكلم

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ... فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدم

النتيجة

وبالنظر لما تقدم نقول (إن الأديب هو كل من أوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع أن يتصرف بها كيفما يشاء فينقل بواسطتها إلى مخاطبه كل ما توحيه إليه قواه العقلية التي لا تقل عن قدرته البيانية براعة).

وإذا عرفنا من هو الأديب فليس من الصعب أن نعرف ما هو الأدب؟ إذ معرفة الموصوف من حيث إنه موصوف تستلزم معرفة الصفة وعليه فيمكن أن نقول في تعريف الأدب إنه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف بالنفوس قبضاً وبسطاً بما تنقله إليها وتصوره لها من وحي تلك القوى العقلية.

الأدب الاصطلاحي بالنظر إلى الأدب اللغوي

قد علمنا أن الأدب في اللغة هو حسن السيرة واستقامة السلوك بالابتعاد عن كل معيب وهذا المعنى يشتمل عليه الأدب الاصطلاحي في جهة البيان فقط لأن الأديب بما أوتي من القدرة على البيان قدرة فائقة يستطيع أن يبتعد عن كل معيب في بيانه فهو يستطيع أن يذكر لمخاطبه أقبح الأشياء التي يستهجن ذكرها بعبارة تستحسنها الأسماع لا إيذاء فيها ولا إخفاء فهو من هذه الجهة أديب لغة أيضاً كما أنه بقدرته على البيان يستطيع أن يماجنك أنواع المجون بعبارات مستملحة غير مستقبحة وأن يصور لك القبيح حسناً والحسن قبيحاً وأن يذم لك شيئاً ويمدحه في وقت واحد من دون أن يرتكب في كلامه كذباً كما تدل على ذلك قصة عمر بن الأهتم بحضرة النبي (ص) حين مدح الزبرقان بن بدر أولاً وذمه ثانياً في مجلس واحد، ولما رأى الكراهية قد بدت في وجه النبي قال يا رسول الله «رضيت فقلت أحسن ما علمت وغضبت فقلت أقبح ما علمت ولقد صدقت في الأولى وما كذبت في الثانية فقال النبي (إن من البيان لسحراً)».

وخلاصة القول أن الأديب بقدرته على البيان يستطيع أن يبتعد عن كل معيب في كلامه فهو من هذه الجهة أديب لغة أيضاً وعليه فالأدب الاصطلاحي يناسب الأدب اللغوي من هذه الجهة.

ولا بد من ذكر أن المعيب يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة فرب معيب في زمان غير معيب في غيره ورب معيب في مكان غير معيب في آخر فلا يقال إن امرأ القيس خرج عن الأدب اللغوي حيث صور بقوله:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحتي شقها لم تحول

صورة مستنكرة من الدعارة والفحش إذ لو كان التصريح بمثل ذلك معيباً في زمانه لما صرح به ولا نكروه عليه ولم يجعلوا قصيدته هذه من معلقاتهم.

على أننا لم نرد من هذا البحث بيان أن الأدب الاصطلاحي منطبق على الأدب اللغوي دائماً وغير خارج عنه أبداً وإنما قلنا إن الأديب بقدرته على البيان يستطيع

أن يبتعد عن كل معيب في كلامه بأن يتصرف بالبيان تصرفاً يتوصل به إلى ذكر أقبح الأشياء ذكراً بعبارة لا ينتهك فيها ستر الحياة مثلاً: قال الرضي:

بتنا ضجيعين في ثوبي هوى وتقى يلفنا الشوق من فرق إلى قدم
وبات بارق ذاك الثغر يوضح لي مواقع اللثم في داج من الظلم

فانظر إلى هذين الضجيعين وما بينهما من الضم واللثم وقد التف أحدهما بالآخر من فرقيهما إلى قدميهما فأي ثوب تقى يبقى عليهما بعد هذه المضاجعة ولكن الشاعر قد توصل عبارته إلى ذكر هذه الصورة الجماعية على وجه تلتذ به الأسماع ولا تشمئز منه النفوس.

وهنا يجب أن نعلم أن لسان الأدب الاصطلاحي مطلق غير مشدود بنسعة من وجوب مراعاة الأدب اللغوي، أو ما تراه مشحوناً بالمجون لا سيما في الدور العباسي بعدما امتد من الحضارة رواقها واتسع من العلوم نطاقها فإن لذلك المجون منزلة معلومة وكرامة محفوظة لا يخل بها كونه منافياً للأدب اللغوي وناهيك بابن الحجاج من أديب اشتهر بالمجون في أدبه وامتاز بهذا الفن على غيره من أدباء زمانه وكان مجونه معدوداً من الأدب الرائع المقبول عند الملوك والسوقة. قال الثعالبي في اليتيمة عن ابن الحجاج هذا ولقد مدح الملوك والأمراء والرؤساء فلن تخل قصيدة فيهم من سفاتج هزله ونتائج فحشه وهو عندهم مقبول الجملة غالي مهر الكلام موفور الحظ من الإكرام والأنعام.

موضوع الأدب وغايته

ماذا عسى أن يكون موضوعاً للأدب سوى هذه الكائنات بجميع ما فيها من علوي وسفلي ومن قوة ومادة وبكل ما انطوت عليه من حسن وقبح وخير وشر أي أن الأدب (ولا تنسَ أنه القدرة على البيان) لا يخرج في انبعاثه عن حدود هذه الكائنات كما لا يختص بشيء منها دون شيء بل كل موجود من قوة ومادة ومن جوهر وعرض يصح أن يكون منبعثاً له ومطافاً لخياله ومسنحاً لإحساسه ومسرحاً لبنات أفكاره.

إن نسبة الكائنات إلى الأديب كنسبة بدن الإنسان إلى الطبيب فكما أن الطبيب

يبحث عن بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض كذلك الأديب يبحث عن كل ما انطوى عليه هذا الكون من حيث تأثيره في النفوس فيصوره لها بواسطة الألفاظ. فموقف الأديب في هذا الكون واسع يشمل كل الورى ونظره بعيد يتردد فيما بين الثريا والثرى.

وإذا كانت الكائنات موضوع الأدب صح أيضاً أن نقول إن الأدب لا موضوع له أي ليس له موضوع خاص ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما موضوعه كل موضوع. وإلى هذا يؤول قول ابن خلدون في مقدمته «هذا العلم (أي علم الأدب) لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم»، وأنت تعلم بما قدمناه لك أن الإجادة في فني المنظوم والمنثور هي نفس الأدب فلا يصح أن تكون موضوعاً له.

غاية الأدب

قد سمعت من بعض المتجددين من أدباء الترك في الآستانة يقولون إن الأدب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعموا به ما يسمونه بالصناعات النفيسة أي الفنون الجميلة التي تسميها العرب بالآداب الرفيعة وهي الشعر والموسيقى والرسم والحفر فهذه كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام إذا رسم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر إذا قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا.

ولقد تأملت في هذا القول فلم أجد له محصلاً ينطبق على المعقول إذ لا ريب أن الغاية هي ما يكون لأجله وجود الشيء فهي إذن علة الوجود وليس من المعقول أن يكون الشيء علة لنفسه فإذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول أن تكون تلك القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها.

سألت عن تحقيق معنى هذا القول بعض من يقولونه فلم يجيبوا بما يشفي الغلة ثم إني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية إلى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار الفنون في الآستانة فقرأت فيه بحث قولهم

(الصنعة للصنعة) وعلمت منه أن ليس معنى هذا القول أن الفنون الجميلة لا غاية لها بل معناه أنها لا تحتاج في وجودها إلى مادة خارجية عن غايتها فإن الصناعات عندهم قسمان ممتهنة وعالية فالممتهنة هي ما يحتاج فيها الصانع إلى مادة خارجة عن غايتها كالنجارة مثلاً فإن النجار يحتاج فيها إلى خشب يصنع منه كرسياً والخشب خارج عن غاية الكرسي بخلاف الصناعات العالية التي هي الفنون الجميلة فإن الصانع فيها لا يحتاج إلى مادة خارجة عن غايتها كالشعر مثلاً فإن الشاعر إذا قال شعراً لا يحتاج فيه إلا إلى استعمال الكلمات وهي غير خارجة عن الغاية المقصودة منه بل هي نفس تلك الغاية إذ لا شك أن غاية الشاعر من شعره إثارة العواطف والتأثير في النفوس بوصف مشهد من مشاهد الطبيعة أو بتصوير منظر غرامي أو مدح أو هجاء أو غير ذلك والكلمات التي يستعملها في شعره ليست بخارجة عن هذه الغاية بل هي الغاية نفسها لأنه متى تكلم بتلك الكلمات وأنشدها السامعين فقد حصلت غايته المطلوبة التي ذكرناها. هذا هو معنى قولهم (الصنعة للصنعة) وهو معنى صحيح لا غبار عليه ولا يلزم منه أن الأدب ليس له غاية كما يقولون.

لا شك أن صناعة الأديب إنما هي تصوير الانفعالات النفسية الواصلة إليه من طريق القوى العقلية ونقلها إلى نفس المخاطب بواسطة الألفاظ. وبالنظر إلى هذا تكون غايته حمل المخاطب على الانفعال النفسي والتهييج الوجداني قبضاً أو بسطاً لغرض ما فإذا قال الشاعر شعراً كانت غاية شعره هذه الغاية التي ذكرناها كما لا يخفى.

وإذا عرفت هذا فقد هان عليك أن تعرف أن غاية الأدب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضاً أو بسطاً لغرض ما وإن شئت فقل إن غاية الأدب هي تسخير الأسماع واختلاب القلوب وإثارة العواطف وتهييج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضاً أو بسطاً وحزناً أو سروراً وتلذذاً أو تألماً سواء كان ذلك لغرض صالح أو غير صالح ولمقصد شريف أو غير شريف.

ومن هنا تعلم أن غاية الأدب ليست خيراً محضاً بل قد تكون شراً أيضاً ولعمري أن الأدب لهو السحر الحلال الذي إن شاء كسا الحسن ثوب قبح فأظهره

قبيحاً وإن شاء كسا القبح ثوب حسن فأظهره حسناً وهو السيف الذي قد يبعث انتضاؤه حرباً وقد يحسم داءها فيردها سلماً وكم أمات أناساً وهم في الأحياء وأحيا آخرين وهم في الأموات كما قد أمات ضبة هاجيه وأحيا ابن بقية راثيه.

ولقد تطاول بعض الشعراء بقدرته على البيان حتى نال من الشمس إذ هجاها فمثّلها للناظر بأقبح منظر بقوله فيها من أبيات:

يا قرحة المشرق عند الضحى ... يا سلحة المغرب عند الأصيل

أنت عجوز لم تبرجت لي ... وقد بدا منك لعاب يسيل

وقد أخطأ المرمى من قال إن غاية الأدب تهذيب النفوس وتثقيف الأخلاق وتقويم أود الطباع فإن الأدب وإن جاز أن يكون واسطة لتهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق إلا أن ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته إذ لا شك أن في الأدبيات كثيراً من مفسدات الأخلاق.

ولله در أبي العلاء حيث قال:

وما أدب الأقوام في كل بلدة ... إلى الغي إلا معشر أدباء

وإذا كانت غاية الأدب أخلاقية كما يقولون فما نصنع بالأهاجي والخمريات وبغزل المذكر والمؤنث بل ما نصنع بالمجون وأبي نواسه وماذا نقول في ابن الحجاج الذي أحرز قصب السبق بمجونه وكان ملحة الأدب في زمانه.

وقد تترتب على الأدب فوائد كثيرة كعلو المنزلة بين الناس والحظوة عند الملوك واكتساب الأموال الطائلة حتى أن الأدب قد يدرك صاحبه فينقذه من مخالب الموت كما وقع لمالك بن طوق مع الخليفة العباسي هارون الرشيد ولكون هذه الفوائد تحصل للأديب عفواً وتأتيه عرضاً من غير قصد لا يجوز أن تعتبر للأديب غاية إذ قد يقع عكسها أديب مُني بالحرمان وقاسى من أدبه مضض الهوان وبات كاسف البال قليل الرجاء وهل أذاق بشار بن برد حتفه إلا أدبه؟

القوى العقلية ومنزلتها في الأدب

لقد عرفنا مما تقدم أن للأدب ركنين ركينين هما القوى العقلية والقدرة البيانية ولما كانت تلك القوى مصدر تلك القدرة لزم أن نتكلم عنها هنا بما يبين منزلتها

في الأدب وما لها من اليد العاملة في تنميق ديباجته وافتنان أساليبه فنقول إن القوى العقلية المعول عليها في الأدب خمس: الذكاء، الخيال، الحس، الحافظة، الذوق.

الذكاء

الذكاء ويعرف أيضاً بالذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر ومعنى إدراكها بالفكر إدراكها بالنظر الاستدلالي والانتقال فيها من معرفة معلوم إلى معرفة مجهول فإن الفكر حركة في الذهن تتوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم. وفي كتب اللغة الذكاء عبارة عن حدة الفؤاد وسرعة الفطنة وهو بالمعنى الأول علمي أكثر من كونه أدبياً وبالمعنى الثاني أدبي أكثر من كونه علمياً. على أنه بكلا المعنيين من أركان الأدب ومقوماته لأن القدرة على البيان لا تقوم إلا به وإذا اعتبرناها طرافاً مضروباً كان هو عمودها وقد علمت فيما سبق أن الناس فيه متفاوتون فمن الناس من أوتي منه نصيباً كافياً للإتيان بما يريد من التآليف الصحيحة المباني البديعة المعاني ومنهم من أوتي ذهناً متوقداً يرتجل به كلاماً ما لم يسبقه إليه غيره فيأتي بالمعاني السامية والعبارات البليغة من نثر مؤنق ونظم مفلق وقال القزويني إن التفاوت فيه ـ أي في الذكاء ـ أمر لا سبيل لجحده وكيف ينكر تفاوت الغريزة وقد شاهدنا اختلاف الناس في فهم العلوم وانقسامهم إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإلى مغفل كثير الخطأ قليل الصواب وإلى فطن كثير الصواب قليل الخطأ. فالمعول عليه في معرفة مراتب الأدباء في آدابهم إنما هو ذكاؤهم إذ هو أعظم المقاييس التي تقاس بها درجاتهم وأكبر الموازين التي توزن بها آدابهم. ألم ترَ أنه أكبر ميزة امتاز بها المتنبي على غيره من شعراء عصره فلولا ذكاء المتنبي ذلك الذكاء الوقاد لما جاء شعره ريان بمعانيه السامية التي اغتفر له بها كل ما شوهد فيه من تقصير في غير المعنى.

واعلم أن الذكاء الغريزي غير تابع في حصوله لتقادم الأيام وقد قال المتنبي:

ليس الحداثة من حلم بمانعة   قد يوجد الحلم في الشبان والشيب

إذ لا شك أن جميع ما في الإنسان من حواس باطنة أو ظاهرة إنما هي مستمدة

من القوى الحيوية التي فيه فالقوى الحيوية في الإنسان هي ينبوع جميع ما فيه من القوى.وإذا كانت القوى الحيوية في الشبان أقوى منها في الشيوخ كان من الضروري أن تكون القوى العقلية الغريزية في الأولين أشد وأنمى منها في الآخرين كما تقتضيه البداهة. وعليه فشباب الرأي إنما يكون في الشبان ولذا قالت العرب «عليكم بمشاورة الشباب فإنهم ينتجون رأياً لم ينله طول القدم ولا استولت عليه رطوبة الهرم» على أننا لا ننكر أن التجارب تكسب المرء قوة في عقله لا يستهان بها ولذا قيل «عليكم بآراء الشيوخ فإنهم إن فقدوا الذكاء الطبعي فقد مرت على عيونهم وجوه العبر وتصدت لمسامعهم آثار الغير» والنتيجة هي أن الذكاء من مقومات الأدب فمنزلته فيه أعلى كل منزلة.

الخيال

الخيال في مصطلح الحكماء قوة باطنة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة واستدلوا على وجود الخيال بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زماناً ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك ثم إننا نستطيع إحضار تلك الصورة في مخيلتنا بعد غيبوبتها عنا حتى نشاهدها عند تخيلنا إياها كما نشاهدها في العيان. لا ريب أن الخيال من أكبر أسباب النجاح في الأدب إذ هو الذي يملي ما يريد على العقل بصورة بديعة حتى يخيل للسامع معانيها وربما شخص المعنى المجرد عن الحس حتى جعله كالمحسوس كما شخص المتنبي الموت بقوله:

وما الموت إلا سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

ولولا الخيال لبطل المجاز وبطلت الاستعارة في الكلام إذ لا شك أنهما مبنيان على تخيل المشبه كالمشبه به وتنزيله منزلته في أمر من الأمور وإذا بطل المجاز لم يبقَ لأداء المعنى سوى طريق الحقيقة وبذلك يضيق مجال البيان الذي كان متسعاً بسبب أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من العبارة. وبهذا تعرف ما للخيال في الأدب من المنزلة السامية التي لولاها لقصرت الألفاظ عن تمثيل المعاني وتصويرها للسامع حق التصوير لأن الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة ولا يمكن لولا

الخيال الذي هو رأس المجاز تصوير ما لا يتناهى بما هو محدود متناه فالمجاز لا يلجأ إليه الأديب في كلامه إلا لما يراه من قصور الألفاظ عن تصوير المعاني من طريق الحقيقة فقط. ولي في هذا الباب أبيات من قصيدة قلت فيها:

وما كل مشعور به في نفوسنا ... قدير على إيضاحه المنطق الحر
ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه ... وقصر عن تبيانه النظم والنثر
ويا رب معنى دق حتى تخاوصت ... إليه من الألفاظ أعينها الخزر
ويا رب معنى حاك في صدر ناطق ... فضاق من النطق الفسيح به الصدر
أرى اللفظ محدوداً فكيف أسومه ... كفاية معنى فاته العد والحصر
وأفق المعاني في التصور واسع ... يتيه إذا ما طار في جوه الفكر
ولولا قصور في اللغى عن مرامنا ... لما كان في قول المجاز لنا عذر

ثم إن الفائدة من الخيال لا تنحصر في اتساع مجال البيان به بل هو مع ذلك واسطة لتزيين الكلام بالصور البديعة الخيالية فالحقيقة المجردة تكون جافة إذا لم يكسها الخيال ثوباً من الطراوة والطلاوة ومن صنائع الخيال المشكورة في الأدب ما يسمى بالتمثال الخيالي المستعمل في باب التشبيه وهو عبارة عن صورة خيالية معدومة في الخارج اخترعتها القوة المخيلة وركبتها من أمور محسوسة مدركة بالحواس الظاهرة كما في قول الشاعر:

وكأن محمر الشقيق ... إذا تصور أو تصعد
أعلام ياقوت نشرن ... على رماح من زبرجد

فإن صورة الأعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها التي تركبت هي منها كالأعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها موجودة في الخارج محسوس بالبصر. ومن هذا القبيل قول بشار بن برد في هجاء بعضهم:

أرفق بعمرو إذا حركت نسبته ... فإنه عربي من قوارير

فإن هذه الصورة الخيالية أعني صورة عربي مصنوع من قوارير مما لا يدركه الحس لأنها غير موجودة في الخارج ولكن مادتها وهي العربي والقوارير كل منهما موجود مدرك بالبصر.

الحس على ما قاله ابن سينا في الشفاء قوة يتأثر بها الإنسان من صور المدركات كاللذة والألم والسرور والحزن وهذه القوة تختلف في الإنسان شدة وضعفاً باختلاف أحواله فقد يكون المرء في حالة أشد حساً منه في غيرها فالحس في الإنسان تابع للظروف التي حوته والأحوال التي اعترته فكلام المحزون في مقام إثارة الحزن غير كلام المسرور كما أن كلام المسرور في مقام إثارة السرور غير كلام المحزون فلا يستطيع المحزون أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام المسرة كما لا يستطيع المسرور أن يبلغ الغاية من الكلام في مقام الحزن ولذلك قالوا في أمثالهم: «ليس المستأجرة كالثكلى» وقيل لأعرابي ما معناه: «لماذا كانت مراثيكم أشد على السامع تأثيراً من سائر شعركم؟» قال: لأنا نقولها ونحن محزونون ألا ترى أنك إن أردت أن تثير عواطف الحزن والغضب لم تجد لذلك سبيلاً إلا إذا كان الحزن والغضب قد عملا فيك أولاً؟ انظر إلى فارعة بنت طريف كيف وبأية مقدرة استطاعت أن تقول:

أيا شجر الخابور ما لك مورقاً كأنك لم تجزع على ابن طريف

لولا ما كانت فيه من الحزن الشديد على مقتل أخيها ولعمري أن تلك الحالة وحدها هي التي أنطقتها بهذا البيت وما بعده من الأبيات المشهورة التي تعجز عن مثلها الفحول وإذا أردت أن تعرف ما توحيه الظروف والأحوال إلى الإنسان من آيات الحس فانظر إلى تلك القصيدة الخالدة أبد الدهر التي قالتها جليلة أخت جساس بعدما قتل أخوها زوجها كليباً وفيها قالت تخاطب أخت كليب:

يا ابنة الأقوام إن لمت فلا تعجلي في اللوم حتى تسألي
فإذا أنت تبينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي
إن تكن أخت امرئ ليمت على شفق منها عليه فافعلي
جل عندي فعل جساس فيا حسرتا عما انجلى أو ينجلي
فعل جساس على وجدي به قاسم ظهري ومدن أجلي
يا قتيلاً قوض الدهر به سقف بيتي جميعاً من عل

هدم البيت الذي استحدثته وانثنى في هدم بيتي الأول
لو بعين فقئت عين سوى أختها فانفقأت لم أحفل
إنني قاتلة مقتولة فلعل الله أن يرتاح لي

إن هذه الأبيات لبسيطة جداً من جهة المعنى ولكنها من جهة الحس في المقام الأعلى الذي لا يطمع شاعر أن يناله اللهم إلا إذا حل محل جليلة من هذا المصاب الجليل ووقف موقفها الحرج من هذا الرزء العظيم. ومن الذي لا يرحم جليلة ولا يرثي لها بعد ما رأى بيتها الحديث قد تهدم بقتل زوجها وقام الثائرون يريدون هدم بيتها القديم بقتل أبناء أبيها فهي مصابة بمصيبتين لا يدري أيهما أعظم ومقذوفة بنارين لا يعلم أيهما أشد لذعاً وحرقة في فؤادها أليست جليلة بمعذورة إذا هي أرادت تهوين الخطب عليها بالدفاع عن أبناء أبيها ولكن حماتها أخت كليب لم تعذرها في ذلك بل أخذت تلومها لأنها لم تشعر بما تشعر به جليلة من الرزء العظيم في قتل جساس أخيها فقالت جليلة هذه الأبيات التي لا يمكن لأحد أن يصور عجز الإنسان وهو في هذا الموقف الحرج مثلما صورته إلا إذا كان مكان جليلة.

وقد اشتهر النابغة بما قاله في العتاب من الشعر الخالد ولعمري أنه لم يحرز قصب السبق في هذا الفن إلا لما مُني به عند النعمان بن المنذر من الجفاء والقطيعة التي أمضته وأثرت فيه فكان أشعر شعره ما قاله بعدها من الشعر والشواهد على هذا كثيرة فلا حاجة إلى الإطالة والنتيجة هي أن الحس عامل كبير من عوامل النجاح في الأدب ومنزلته في الأدب أعلى من منزلة الذكاء لأنه يشترك في الانفعال به العامة والخاصة بخلاف الذكاء فإنه قد لا يدرك مزايا الكلام المترتبة عليه إلا الخاصة.

الحافظة

الحافظة قوة من شأنها حفظ ما يدركه العقل من المعاني فتذكره عند الحاجة ولذلك سميت ذاكرة والحافظة من الأدب بمنزلة بيت المال من الحكومة فالحكومة كلما كان بيت مالها أغنى وأثرى كان عملها أنجح وأمرها أثبت ونظامها أتم وحكمها أعم وكذلك الأديب كلما كان أقوى ذاكرة وأوعى حافظة كان أغزر مادة

وأوسع في البيان مجالاً وأصدق في الكلام لهجة. وإن الأديب مهما كان سامي المدارك فإنه يقصر في وجوه التصرف بالقدرة البيانية إذا لم تكن له في حافظته مادة غزيرة يستمد منها وقد كان للعرب الأولين شأن عظيم في الرواية والحفظ لا سيما قبل عهد التدوين حيث كان الأديب والعالم لا يعولان في العلم والأدب إلا على الحفظ والرواية ولم يقم في الأولين شاعر إلا وهو راوية لشاعر آخر فقد كان هدبة ابن خشرم راوية الحطيئة وكان جميل راوية هدبة وكان كثير راوية جميل وكان مربع راوية جرير والفرزدق معاً وهكذا كان لكل شاعر راوية أو عدة رواة وقد اشتهر بالأدب عند العرب رجال كانوا في الحفظ والرواية من أعجب العجب كحماد الرواية وخلف الأحمر وأبي عمرو ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم من كبار الرواة في الأدب وقد ذكروا عن حماد أنه امتحنه في رواية الشعر أحد الخلفاء الأمويين فروى له ما يقرب من مائة ألف قصيدة من الشعر وذكروا عن الأصمعي أنه قال مرة إني أحفظ اثني عشر ألف أرجوزة فقال له رجل منها البيت والبيتان فقال ومنها المائة والمائتان. فإذا كان هذا مقدار ما يرويه من الرجز فقط فكم كان مقدار ما يرويه من القصيد أيضاً. وقصة أبي بكر الخوارزمي مع الصاحب بن عباد مشهورة إذ استأذن في الدخول عليه ولم يذكر له اسمه فقال له الصاحب لا يدخل عليّ إلا من يحفظ عشرين ألف بيت من الشعر فقال أبو بكر للحاجب قل للوزير أيريد عشرين ألف من شعر الرجال أم من شعر النساء. وهذه الروايات وإن كانت لا تخلو من مبالغة كلها تدل على ما كان للعرب في العناية برواية الشعر وحفظه وعلى ما للحافظة عندهم من المنزلة العظيمة من الأدب.

الذوق

الذوق في اصطلاح الأدباء قوة غريزية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية وقال بعضهم الذوق هو البصر بجيد الكلام ورديئه فإن سمع صاحبه تركيباً غير جار على منحى البلاغة مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل بغير فكر إلا بما استفاده من حصول ملكة الذوق عنده فكثير ما يسمع المرء كلاماً جارياً في نظمه على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي فيستحسنه ذوقه أو لا يستحسنه من

غير افتكار فيه حتى أنك إذا سألته ما وجه استحسانه أو ما وجه عدم استحسانه لم يستطع أن يبين لك وجهاً معقولاً سوى الذوق وعليه فحكم الذوق لا يستند على برهان من براهين الصناعة وإنما هو ملكة يدرك بها المرء ما في الكلام من محاسن ومساوئ خارجة عما تقتضيه قواعد العربية وإذا كان الذوق كذلك فليس من الجائز قبول حكمه على الإطلاق لأن تحكيمه مطلقاً مع عدم استناده في حكمه على برهان لا يكون إلا كاتخاذ دليل أعمى وإنما يشترط في قبول حكم الذوق أن يكون سليماً وإذا سأل سائل بماذا تحصل سلامة الذوق قلنا إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وإليك مثالاً في ذلك: لنفرض رجلاً من التجار اشتغل بتجارة السجاد (الزوالي) فمارسها زمناً طويلاً وتصرف ببيع وشراء كل نوع من أنواعها وكل جنس من أجناسها حتى صارت له ملكة راسخة في معرفة جيدها من رديئها بحيث إذا عرضت عليه سجادة (زولية) عرفها بلمسها مرة واحدة أو بمجرد النظر إليها وحكم فيها حكمه وفضلها على أختها من جنسها مستنداً في حكمه على ما حصل عنده بممارسة السجاد من تلك الملكة حتى أنك لو سألته عن وجه حكمه عليها بتفضيلها على أختها لأعياه الجواب وما عليك إلا أن تقبل حكمه لسلامة ذوقه في هذا الأمر بطول الممارسة والاختبار وكذلك القول في سلامة الذوق في معرفة جيد الكلام من رديئه فإنها لا تحصل إلا بممارسة كلام العرب زمناً طويلاً. وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن ملكة الذوق قال: وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة اللسان فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها. قال فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى

يصير كواحد منهم قال واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان انتهى قول ابن خلدون وقد علمت منه أن ملكة الذوق إنما تحصل للمرء بممارسة كلام العرب ولا يخفى عليك أن هذا الذوق قل أو كثر موجود في كل إنسان عربي وإنما يقوى ويكون ملكة راسخة بممارسة كلام العرب ومتى صار ملكة راسخة بالممارسة جاز أن يوصف بالسلامة، فيقال ذوق سليم وهذا هو الوصف الذي لا يقبل حكم الذوق إلا به. هذا وستتكلم إن شاء الله في محاضرتنا الآتية عن العلوم الأدبية أي العلوم هي وهل تطلق على العلوم العربية فقط كما قالوا أو تطلق عليها وعلى غيرها من العلوم.

تقسيم الأدب

ينقسم الأدب باعتبار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسم المنثور إلى سجع وترسل فلنا إذاً في الكلام ثلاث طرائق «النظم والسجع والترسل» ومدار هذا التقسيم إنما هو على الوزن والقافية وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن القافية وهو (الترسل) وإما أن يقترن بهما وهو (المنظوم) وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو (السجع) وإما أن يقترن بالوزن دون القافية وهذا التقسيم غير موجود في كلام العرب وسيأتيك تعليل ذلك.

فمن هذا التقسيم يتبين لكم أن الكلام العربي قد مرت عليه ثلاثة أدوار ارتقى فيها بالانتقال من البساطة والسذاجة إلى التركيب والصناعة. فأولها دور النثر المرسل البسيط العاري من كل تكلف وتصنع والذي هو في بدء تكوّنه وحصوله لم يكن سوى أصوات بسيطة ساذجة، وثانيها دور السجع وهو موالاة الكلام على روي واحد وجعل كل فاصلتين منه متواطئتين على حرف واحد في الآخر، فيكون ذلك الحرف فيه بمنزلة القافية في المنظوم، وثالثها دور النظم وهو اقتران الكلام بالوزن والقافية معاً وسنوضح لكم وجه حصول القافية والوزن في الكلام عند البحث عن نشأة الشعر الأولى.

أما القسم الرابع وهو اقتران الكلام بالوزن دون القافية فقد قلنا غير موجود في كلام العرب، وعدم وجوده أمر طبيعي لأن القافية متقدمة على الوزن وجوداً بدليل

وجود الكلام المسجوع قبل وجود الكلام الموزون. وعليه يكون وجود الوزن واقتران الكلام به بعد القافية تكاملاً طبيعياً منطبقاً على ما يقتضيه قانون النشوء والارتقاء.

فلو اقترن الكلام بعد ذلك بالوزن دون القافية كان اقترانه به دونها ارتداداً وارتكاساً في الطبيعة لأن في ذلك رجوعاً إلى الوراء وانحطاطاً من أوج التركيب إلى حضيض البساطة.

إن وجود الوزن من دون قافية في الكلام يصادم الأسباب والعوامل التي ولدت الوزن إذ لا ريب أن من أهم تلك العوامل والأسباب الغناء كما سنبينه عند الكلام على منشأ الشعر فالكلام الموزون إنما وجد لينشد في الأغاني ولا بد في الأغاني من نغمات متكررة كما نشاهده في أغاني جميع الأمم وذلك ما يسمى في لغة اليوم (بالنقرات) وإذا كان لا بد في الأغاني من نغمات متكررة فلا بد في الكلام الموزون من قواف تمثل بتكررها تكرر تلك النغمات، فوجود القافية في الشعر ضروري لا بد منه كوجود تلك النغمات المتكررة في الأغاني. وعليه فالكلام الموزون وإن شئت فقل الشعر بلا قافية مخالف للغاية المطلوبة التي لأجلها وجد الشعر وهي (الغناء) ولذلك كان القسم الرابع أعني الكلام الموزون بدون قافية غير موجود في كلام العرب بل في كلام غيرهم أيضاً من جميع الأمم إذ لا نعهد في القديم ولا في الحديث أمة تغنت بشعر لا قافية له وإنما نعلم أن بعض الأمم تفننت في قوافي شعرها فنوعتها وباعدت ما بينها كما نراه في الشعر الإفرنجي على أن هذا التفنن والتنوع في القوافي موجود عند الأمة العربية أيضاً كما نراه في الموشحات والمسمطات ونحوها من الشعر العربي نعم! قد شذ عن ذلك بعض شعراء الغرب في القرن الأخير شذوذاً لم يتم له النصر بعد ولم ينطبق على ما يقتضيه الغناء الشرقي عندنا.

مزايا المنظوم على المنثور

للمنظوم مزايا خاصة به يمتاز بها على المنثور. منها أن الغالب فيه أن يتخذ في الكلام لساناً للعاطفة، أي واسطة لبيان المعاني الشعرية من سانحات الحس

والخيال، بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يتخذ واسطة للتعبير عما هو من ثمار العقل ونتائجه، ولهذه المزية أي لكون الغالب على المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية عرّف القدماء الشعر بأنه «كلام ذو وزن وقافية» مع أن هذا التعريف إنما هو تعريف للمنظوم لا للشعر لأن الشعر في معناه الأصلي عندهم أعم من أن يكون منظوماً أو منثوراً كما سنبينه عند الكلام على الشعر.

ومن مزايا المنظوم على المنثور أنه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما قدراً على المنثور الذي هو من طبقته في البلاغة فإذا نحن رأينا كلامين متساويين من طبقة واحدة في البلاغة وكان أحدهما منظوماً والآخر منثوراً حكمنا للمنظوم على المنثور لما في الأول من الوزن الذي أكسبه حسناً وزاده على المنثور قدراً، وهذا أمر يدركه الذوق ولا ينكره الحس. خذ قبضة من لؤلؤ وضعه أمامك متبدداً، ثم خذ قبضة أخرى من جنس ذلك اللؤلؤ واجعلها عقداً في نظام، فإنك حينئذٍ تجد اللؤلؤ المنظوم قد زاد في نظرك حسناً على المنثور.

قال ابن رشيق في العمدة «وكلام العرب نوعان منظوم ومنثور لكل منهما ثلاث طبقات جيدة ومتوسطة وردية فإذا اتفق الطبقتان في القدر وتساوتا في القيمة ولم يكن لإحداهما فضل على الأخرى كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة ألا ترى أن الدر وهو أخو اللفظ ونسيبه وإليه يقاس وبه يشبه إذا كان منثوراً لم يؤمن عليه ولم ينتفع به في الباب الذي له كسب ومن أجله انتخب وإن كان أعلى قدراً وأغلى ثمناً فإذا نظم كان أصون في الابتذال وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال وكذلك اللفظ إذا كان منثوراً تبدد في الأسماع وتدحرج عن الطباع فإذا أخذه سلك الوزن وعقد القافية تألفت أشتاته وازدوجت فرائده وبناته إلخ. . .» فكلام ابن رشيق هذا واضح في الدلالة على ثبوت هذه المزية التي ذكرناها وقلنا عنها إنها مما يمتاز به المنظوم على المنثور. وخلاصة القول أنه إذا شبهنا الكلام البليغ مطلقاً بعقد من الدر فريد كان الوزن منه بمنزلة جيد الحسناء من ذلك العقد فالكلام البليغ حسن مطلقاً ولكنه مع الوزن أحسن كما أن العقد جميل مطلقاً ولكنه في جيد الحسناء أجمل كما قال الشاعر:

وللـدر حـسـن حيـث عـلـق عـقـده　　　ولكنـه فـي جيـد حـسـنـاء أجـمـل

ومن مزايا المنظوم التي يمتاز بها على المنثور أن قابليته الشعرية أكثر من المنثور. وهذا أمر يدركه كل من خاض عباب الشعر وعانى فيه نظم الكلام فقد يتأتى للناظم بسبب الوزن والقافية من المعاني الشعرية ما لا يتأتى للناثر ويجد الأول في الوزن والقافية مجالاً لسانحات الحس والخيال أوسع مما يجده الثاني وربما ظن بعض الناس أن الناثر أوسع مجالاً في الكلام من الناظم لأنه مطلق العنان بخلاف الناظم فإنه مقيد بقيد الوزن والقافية، وليس هذا الظن بصحيح على إطلاقه لأن الوزن والقافية لا يقيدان الناظم إلا من جهة اللفظ تقييداً ما ولكنهما يطلقان سراح أفكاره من جهة المعنى ويهيئان له من المعاني الشعرية ما لا يتهيأ بدونهما وذلك لعظم ما فيهما من القابلية الشعرية فيتسع بهما للناظم مجال كبير في حومة العاطفة بحيث يعوضانه أضعاف ما خسره من السعة في جهة اللفظ.

جلست مرة إلى أحد الأفاضل من معارفي وأخذنا نتحدث في شأن شاعر البشر أبي العلاء المعري وما انطوت عليه لزومياته من آرائه الفلسفية العالية فقال جليسي متعجباً من فضل أبي العلاء لو أن هذا الشاعر الحيكم لم يتقيد في كلامه بالوزن والقافية أو لم يلتزم فيهما ما لا يلزم لجاءنا من فلسفته بما هو أكثر من هذا أو أعظم ولأعرب لنا عن كثير من تلك الآراء العالية التي فاتنا منها الشيء الكثير بسبب تقيده بالوزن وبهذه القافية الشرود.

أما أنا فأنكرت على صاحبي هذا القول وقلت إن أبا العلاء قد أعرب لنا في لزومياته عن جميع آرائه الفلسفية في الحياة الدنيا والأخرى ولو أنه كتب ما كتب نثراً لما جاءنا بأكثر من هذا. ألا ترى رسالة الغفران المنثورة، فإنه لم يأتنا فيها إلا بجزء يسير من فلسفته التي انطوت عليها لزومياته المنظومة. حتى أنه لو لم يتقيد بما تقيد به في لزومياته من الوزن وتلك القافية لما استطاع أن يأتينا فيها بتلك الحقائق الناصعة على ذلك النمط البديع الذي إكتست به تلك الحقائق بروداً من الخيال قشيبة وتحلت بحلى من المحاسن الشعرية عجيبة بحيث تمتلك المسامع وتختلب القلوب وما ذلك إلا بفضل الوزن والقافية.

ثم إن الوزن والقافية قد أديا إلى أن تكون تلك الآراء الفلسفية في لزومياته مبعثرة غير مرتبة ولو أنه كتبها نثراً لما كانت كذلك ولكنها حينئذٍ لم تكن بهذا الجمال ولم تشرق فيها هذه المحاسن من تحت براقع الخيال ولم تؤثر في النفوس هذا التأثير الذي أدركته بواسطة المحاسن الشعرية الكامنة في الوزن والقافية.

قلنا إن القابلية الشعرية في المنظوم أكثر من المنثور. انظر إلى قصيدة ابن زيدون:

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا ... وناب عن طيب لقيانا تجافينا

أو إلى قصيدة ابن زريق:

لا تعذليه فإن العذل يوجعه ... قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه

أو إلى قصيدة المعري:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل ... عفاف وإقدام وحزم ونائل

أو إلى أية قصيدة شئت من القصائد المشهورة لكبار الشعراء هل يستطيع أصحابها أو غيرهم من البلغاء أن يأتوا بتلك القصائد منثورة نثراً لا يقل عن درجتها في الشعر؟ كلا ثم كلا! نعم يمكن للناثر البليغ أن يأتينا بنثر أعلى من هذه القصائد في غير هذه المعاني الشعرية. أما في المعاني الشعرية فلا. وما ذلك إلا لأن القابلية الشعرية في النظم أكثر من القابلية الشعرية في النثر.

وخلاصة ما تقدم أن للمنظوم ثلاث مزايا امتاز بها على المنثور واختص بها من دونه: الأولى أنه لا يستعمل في الغالب إلا لبيان المعاني الشعرية. الثانية أن الكلام فيه يكتسب بالوزن والقافية رونقاً وحسناً يعلو بهما على المنثور. الثالثة أن القابلية الشعرية فيه أكثر من القابلية الشعرية في المنثور.

النسبة بين المنظوم والشعر

ليس كل منظوم بشعر ولا كل شعر بمنظوم فالنسبة بين المنظوم والشعر كالنسبة بين الحيوان والأبيض مثلاً أي بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترق كل منهما في مادة أخرى.

أما اجتماعهما في مادة فأمثلته كثيرة في دواوين الشعراء فلا حاجة إلى إيراد مثال هنا. وأما افتراق الشعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسن مثال له خطبة قس بن ساعدة الأيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا وقد اشتهر بالشعر المنثور في عصرنا هذا رجال منهم: أمين الريحاني وجبران خليل جبران. وهذان الشاعران وإن كانا مجيدين في صناعتهما إلا أنهما ليسا من المبتدعين فيها، على ما أرى بل من المتبعين لأهل الغرب والمقتبسين من آدابهم وهما مع إجادتهما من الوجهة الشعرية كثيراً ما يتساهلان في استعمال مفردات الألفاظ وتراكيب الجمل على نمط ينبو عنه سمع العربية الفصحى كما يقوله الناقدون لشعرهما، أما أنا فلا ألومهما على هذا التساهل لأننا اليوم في عصر ارتقى فيه طرز التفكير واختلفت فيه وجهة النظر مما كانت عليه في القرون الماضية وتحول فيه مجرى العاطفة إلى مجاري أرقى وأسمى مما كانت عليه في الأيام الخالية. فليس من الموافق لروح هذا العصر أن لا تنشد الشعر فيه إلا بلغة امرئ القيس.

ولا بد للشعر وللغة قبل الشعر من تقمصهما روح العصر وسيرهما مع الزمان وتطورهما بأطواره، وليست اللغة سوى واسطة نعرب بها عن أفكارنا ونترجم عن حياتنا ونعبر عن حاجاتنا ولا ريب أن أفكارنا وحياتنا وحاجاتنا اليوم غيرها في زمن امرئ القيس، فكيف نتقيد بلغته وهي قاصرة عن هذه الأفكار وهذه الحياة وهذه الحاجات، فيجب أن ننتفض من هذا الجمود وأن ننهض باللغة إلى مستوى تكون فيه صالحة لأفكارنا منطبقة على حياتنا العصرية كافية لحاجاتنا اليومية وإلا فعلى اللغة السلام.

وكثيراً ما يرى الشعراء عبارة منثورة شعرية فيعقدونها شعراً منظوماً دون أن يزيدوا عليها شيئاً سوى الوزن كقول بعضهم وقد رأى هذه العبارة «إن زرتنا فبفضلك وإن زرناك فلفضلك فلك الفضل زائراً ومزوراً» فعقدها في هذين البيتين:

قالوا يزورك أحمد وتزوره ... قلت الفضائل لا تفارق منزله
إذا زارني فبفضله أو زرته ... فلفضله فالفضل في الحالين له

وقد قيل عن الحِكَم في شعر المتنبي إن أكثرها معقود من أقوال مأثورة للحكماء وبهذا أيضاً يتبين لك أن الشعر المنثور كثير في كلام العرب.

وأما افتراق المنظوم عن الشعر فمثاله ما قال رجل زار صاحباً له فلم يجده في قصره فسأل خادمه أين مضى فقال الخادم لا أدري فترك له عند الخادم بطاقة فيها:

جئتك للقصر ضحى زائراً ولم تكن مذ جئت في القصر
فقلت للخادم أنى مضى فقال لي والله لا أدري

فهذان البيتان مجردان عن كل معنى شعري وليس فيهما شيء زائد على الكلام الاعتيادي سوى الوزن والقافية فهما خير مثال لما لم يكن شعراً من الكلام المنظوم ومن نظر في كلام المتشاعرين رأى شيئاً كثيراً من هذا النوع.

الشعر

تعريفه: الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد وقصارى ما نقوله إذا أردنا أن نعرفه ـ أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً وانبساطاً.

فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند العرب بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونه منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والأنغام في الموسيقى. وقولنا صور الطبيعة معناه صور ما في الطبيعة، فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صفتها يد البشر أيضاً وأطلقنا في التعريف «صور الطبيعة» ولم تقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارص ورياح هوج روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر البؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر وهو كذلك لأن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يتخذ لساناً للعاطفة أي واسطة لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه.

ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر إنه «كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للمعنى الأعم من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور، وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم في النبي إنه شاعر إذا قالوا في القرآن «إنه قول شاعر» مع أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله «وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقال لهم في الرد عليهم كيف تقولون إنه قول شاعر وهو عديم الوزن والقافية؟

ومما يروى عن الأصمعي أنه قال: قلت لبشار بن برد إني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك في المشورة فقال أما علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه قال الأصمعي فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك فقد جعل الأصمعي ـ وناهيك به من إمام في الأدب ـ كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية، وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً فالوزن والقافية غير مأخوذين في مفهوم الشعر بل في مفهوم المنظوم وإنما أخذا في مفهومه ليكون الكلام بهما من الأغاني لأنهما ضروريان للغناء وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدا الشعر ونشاته

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي حجر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو

عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيتمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تتجلى بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي تلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكوّنه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يحد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى. ولقد مر على كل العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها على مر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب. ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على روي واحد.

كيف نشا السجع

إن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الناس، وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد من أن السجعة الأولى قد أعجبت السامعين وكان لها وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم يطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

وإذا رجعنا إلى ما رواه الرواة في كتب الأدب من سجع العرب علمنا أن السجع كان فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية إذ كان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

دور الوزن

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

عامل الاتفاق والمصادفة

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع الموازي وهو ما تطابقت قرائنه في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب كانوا في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا

يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما (الغناء والكلام) توأمان ولدا معاً وكلاهما من الأمور الغريزية في الإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم أيضاً ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

عامل الغناء

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء وعليه فاقتران السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق المصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن به. ذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجتذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

عامل الرقص

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغنى وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لا يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

اول مولود من الشعر

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟ هذا ما نريد الآن أن نتكلم عنه فنقول:

إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أسهل وأبسط كان ذلك الاحتمال فيه أقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجري الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال إن كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوع وزنه في الكلام أكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان لكونه أبسطها. ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجزاً تريد أم قصيدا   لقد سألت هيناً موجودا

فالشعر عندهم إما الرجز وإما القصيد ولا ثالث لهما والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

النتيجة

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وإن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص. وأما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطورة وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع أجزاء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمنا أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوافق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزئه لرأيت عند تمام كل جزء من تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل.

طبقات الشعراء

إن كان التقليد في غير الأدب قبيحاً فهو في الأدب أقبح

التقليد ممقوت في كل شيء حتى الدين ولذا شك العلماء في صحة إيمان المقلد ولئن تسوهل فأجيز التقليد في بعض الأحكام الدينية لمن لا يستطيع استنباطها بالنظر من أدلتها الشرعية فلن يجوز ولن يجاز ذلك في المسائل الأدبية التي لا يكلف المرء فيها بما يفوق ذوقه وفهمه.

كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور فيه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات فالنتائج الحاصلة منها ضرورية لا بد منها فكيف إذن تتصف بأنها جائزة وكونها كذلك ضروري لا بد منه وهل يسوغ لعاقل أن يصف النار مثلاً بأنها ظالمة لأنها محرقة وهو يعلم أن الإحراق أمر أودعه الله في طبيعة النار؟ كلا! بل إذا افتكر فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بداً من أن يقول ليس بالإمكان أبدع مما كان.

خلق الله السباع بأنياب وبراثن لتتخذها في حياتها آلة للافتراس بل غريزة الافتراس فيها هي التي كونت لها تلك الأنياب وأوجدت تلك البراثن فكونها كذلك ضروري لا بد منه وتعطيلها عنه ظلم لأنه خروج عن القصد الذي أوجدها الله فيه وإلى هذه الحقيقة أشار ذو الفكر الحر المطلق أبو العلاء المعري بقوله:

ولو لم يرد جور البزاة على القطا   مكونها ما صاغها بمناسر

نحن لا نستحسن الصقور ولا نقتنيها إلا لافتراسها ولو لم تفترس لكان خلقها ببراثن ومناسر عبثاً وكذلك الإنسان خلق غافلاً ليفتكر ولو لم يرد الله منه أن يفتكر

ويعتبر في كل ما يقع تحت حسه لما خلقه مجهزاً بقوة عاقلة مفكرة فتعطيله هذه القوة وخروجه بها عن وظيفتها لا يكون إلا ظلماً صريحاً وحوباً كبيراً.

قد يظن أن هذا الكلام خارج عما نحن بصدده ولكن أريد أن أتوصل به إلى أن التقليد قبيح وهو في المسائل الأدبية أقبح.

نرى المتقدمين من أهل الأدب قد قسموا لا بل حاولوا أن يقسموا الشعراء إلى طبقات متعددة، فهل علينا أن نقبل ما قالوه في هذا الباب وإن لم نحصل منه على طائل؟

أما أنا فلم أهتدِ إلى نتيجة معقولة مما كتبه القوم في مسألة طبقات الشعراء ولذا أريد أن أبدي لكم رأيي في هذه المسألة وأذكر لكم ما قاله القوم فيها وبعد ذلك فاحكموا أنتم بما شئتم:

إن الظاهر المتبادر إلى الذهن هو أن الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات مختلفة، تصنيفهم بحسب درجاتهم في الإجادة وفيما جروا عليه من أساليب الفصاحة والبلاغة ليتعين بذلك ما لكل صنف منهم من المنزلة في الأدب حتى إذا قيل إن امرأ القيس مثلاً من شعراء الطبقة الأولى علم بذلك أنه في أعلى منزلة وإذا قيل إن النابغة مثلاً من الطبقة الثانية علم أنه دون امرئ القيس منزلة وهكذا لأن الطبقة هنا معناها المنزلة. يقال الناس طبقات أي منازل ودرجات بعضها أرفع من بعض ومن هذا القبيل طبقات الشعراء.

وإذا كان الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات هو هذا فمن الصعب جداً إيجاد طريقة للتقسيم موصلة إلى الغرض المطلوب لأن الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد يحده بل كلاهما من الأمور التي تختلف فيها الأذواق اختلافاً كبيراً فكما يصعب تصنيف الحسن إلى درجات بعضها أعلى من بعض لشدة اختلاف أذواق البشر فيه كذلك يصعب تصنيف الشعراء بتقسيمهم إلى طبقات متفاضلة إذ ليس لنا حدود معينة نفصل بها كل طبقة عن الأخرى فصلاً حقيقياً.

وإذ تتبعنا ما كتبه القوم في هذا الباب ونظرنا في التقاسيم التي وضعوها لبيان طبقات الشعراء وجدناها مبهمة كل الإبهام فمنها ما هو ناقص غير واف بالغرض المطلوب ومنها ما هو اعتباري محض وهو مع ذلك غير واف بالغرض أيضاً.

إن جميع الذين قسموا الشعراء إلى طبقات مختلفة قد جعلوا مورد القسمة في تقسيمهم أحد ثلاثة أمور:

(١) الزمان (٢) الإجادة في الشعر والبراعة فيه (٣) ما للشعراء من القصائد المشهورة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى الزمان

أما الذين نظروا إلى الزمان فاتخذوه مورد القسمة في تقسيم الشعراء إلى طبقات مختلفة جعلوها خمس طبقات، الجاهليين، والمخضرمين، والإسلاميين ، والمولدين، والمحدثين.

فالجاهليون: هم الذين عاشوا في زمن الجاهلية قبل ظهور الإسلام كامرئ القيس وزهير ونابغة بني ذبيان وغيرهم من شعراء ذلك العصر.

والمخضرمون: هم الذين عاشوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام سواء أسلموا أم لم يسلموا كلبيد والنابغة الجعدي، والحطيئة والأعشى وغيرهم. وتسميتهم بالمخضرمين مأخوذة من قولهم ناقة مخضرمة أي قطع طرف أذنها فكأن أحدهم لما مضى نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الإسلام كان عمره الأخير مقطوعاً بالإسلام عن ماضي عمره في الجاهلية أو من قولهم رجل مخضرم إذا كان أبوه أبيض وهو أسود فكأن حياتهم ذات لونين في الجاهلية والإسلام أو من قولهم طعام مخضرم أي ليس بحلو ولا مر فكأن عمر أحدهم لما لم يكن جاهلياً بحتاً ولا إسلامياً بحتاً كان كالطعام المخضرم الذي هو ليس بحلو محض وليس بمر محض.

والإسلاميون: هم الذين نشأوا في صدر الإسلام ولم يدركوا الجاهلية سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين كالفرزدق وجرير والأخطل وغيرهم من شعراء ذلك العهد.

والمولدون: هم الذين نشأوا بعد الصدر الأول من الإسلام أي بعدما طرأت العجمة على لسان العرب لاختلاطهم بالعجم بسبب الفتوح وكان المولد في ذلك العصر يطلق على من ولد عند العرب ونشأ مع أولادهم وتأدب بآدابهم أو يطلق على كل عربي غير محض فسمي أهل هذه الطبقة من الشعراء بالمولدين لأن منهم

من ولد عند العرب وهو أعجمي الأصل أو لأن عربيتهم غير محضة لطروء العجمة عليها بسبب الاختلاط ثم أطلق المولد على كل شاعر نشأ في ذلك العصر أو بعده وإن كان عربياً محضاً توسعاً في اللغة كبشار بن برد وأبي نؤاس وأبي تمام والمتنبي وغيرهم من الشعراء الذين نشأوا إلى أواخر القرن الثالث للهجرة.

والمحدثون: هم الذين نشأوا في العصر الحاضر من الشعراء الذين جروا بالشعر بعد توقفه منذ أعصر عديدة في مجرى جديد يلائم روح العصر الحاضر ومنهم من جعل المولدين والمحدثين طبقة واحدة وسمي شعراء هذه الطبقة بالمولدين تارة وبالمحدثين أخرى وعلى هذا تكون الطبقات أربع.

وما أدري أي فائدة في هذا التقسيم فإن الغرض المطلوب من تقسيم الشعراء إلى طبقات غير حاصل به إذ بمجرد قولنا إن فلاناً الشاعر هو من الجاهليين أو من المولدين لا تتعين منزلته في الأدب ولا مكانته في الشعر إذ من الجائز بل من الواقع أن يكون في المولدين من هو أشعر من بعض شعراء الطبقة التي فوقه وكذلك القول في الإسلاميين أو كذلك في المخضرمين حتى أن شعراء الطبقة الواحدة من طبقات الشعراء الخمس مختلفون أيضاً في المنزلة فليسوا كلهم في منزلة واحدة في الشعر حتى يكونوا كلهم من طبقة واحدة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى الإجادة

وأما الذين نظروا إلى جودة الشعر ودرجة إجادة الشاعر فيه فقد قسموا الشعراء إلى أربع طبقات فصلوا بعضها عن بعض بصفات اعتبارية مبهمة غير كافية لتمييز كل طبقة من أختها فضلاً عن تمييز كل شاعر عن أخيه.

الطبقة الأولى ـ هي كل شاعر خنذيذ قالوا وهو الشاعر الذي يجيد قول الشاعر ويروي ما للعرب من جيد الشعر وعليه فقد اشترطوا في الشاعر من الطبقة الأولى أن يكون مجيداً مفلقاً وأن يكون مع ذلك راوية أي عالماً بأيام العرب وأشعارهم وجمعوا هذين الشرطين في صفة واحدة وهي قولهم خنذيذ فهو يطلق في اللغة على الشاعر المفلق وعلى العالم بأيام العرب وأشعارهم.

الطبقة الثانية ـ هي كل شاعر مفلق وهو الذي يجيد قول الشعر كالشاعر

الخنذيذ إلا أنه لا يروي ما للعرب من جيد الشعر. فلم يشترطوا فيه إلا شرطاً واحداً ووصفوه بالمفلق تمييزاً له عن (الخنذيذ) وهو من قولهم أفلق الشاعر إذا أتى بالفلق بالأمر العجيب.

الطبقة الثالثة ـ هي الشاعر مطلقاً، أي من كان شاعراً فقط بلا صفة مميزة فلا هو خنذيذ كالأول ولا مفلق كالثاني أي أنهم أطلقوه من كلا القيدين ولم يشترطوا فيه ذينك الشرطين فهو إذن من يقول الشعر دون الإجادة فيه فليس بمفلق ودون الرواية فليس بخنذيذ.

الطبقة الرابعة ـ الشعرور (كعصفور) قالوا هو من يتشاعر وليس بشاعر فهو إذن دون الشويعر الذي يقول فيه المتنبي:

أفي كل يوم تحت ضبني شويعر ضعيف يقاويني قصير يطاول

وفي الشعرور هذا جاء قول بعضهم:

وكم في الناس شعرور ولكن تنبأ بين قوم كالبهائم

وقد نظم هذه الطبقات بعضهم بقوله:

الشعراء فاعلمن أربعة فشاعر يجري ولا يجري معه
وشاعر ينشد وسط المعمعه وشاعر لا تشتهي أن تسمعه
وشاعر لا تستحي أن تصفعه

والأخير هو الشعرور.

والذي يفهم من هذا التقسيم هو أن مدار الأمر فيه على الشرطين المذكورين أعني الإجادة والرواية فإن وجدا معاً في شاعر كان من الطبقة الأولى وإن وجد فيه الأول دون الثاني كان من الطبقة الثانية وإن فقد فيه كلا الشرطين وبقي المشروط له فقط وهو مطلق الشاعرية كان من الطبقة الثالثة وإن فقد منه المشروط له أيضاً بأن لم يكن شاعر بل شعروراً متشاعراً كان من الطبقة الرابعة.

إن هذا التقسيم يرى في الظاهر وافياً بالغرض المطلوب من تعيين منازل الشعراء في الأدب وتبين مراتبهم في الشعر إلا أنه في الحقيقة ليس كذلك.

أولاً ـ لأنه إما يعين تلك المنازل تعييناً مبهماً ويحدها بحدود غير واضحة ولا

متفق عليها عند الناس وهي جودة الشعر ورواية الجيد منه إلا ريب أن الناس مختلفو الأذواق في جيد الشعر ومضطربو الرأي فيه فقد يستجيد أحدهم شعراً يسترذله الآخر كما يستحسن أحدهم صورة لا يستحسنها الآخرون وإذا كانت معرفة جيد الشعر من رديئه ذوقية صعب علينا تمييز الشاعر المجيد من غيره تمييزاً حقيقياً وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن فلاناً يعد في شعره من الطبقة الأولى أو من الطبقة الثانية قولاً مجرداً، غير مقطوع به ولا متفق عليه. هبني قلت في المتنبي مثلاً إنه من الطبقة الأولى فهل من المستبعد أن يقول غيري بأنه من الطبقة الثانية أو الثالثة كلا؟ بل هذا واقع في حق المتنبي فإن من الناس من قال إنه أكبر شاعر ومنهم من قال إنه ليس بشاعر.

ثانياً ـ إن هذا التقسيم مبني على أمور اعتبارية اعتبرها المقسم وبنى عليها تقسيمه فلم لا يجوز لغيره أن يعتبر أموراً غيرها فيقسم الشعراء إلى أكثر من أربع طبقات أو أقل فإني رأيت من علماء الأدب من يرى أنه لا يجوز إطلاق كلمة شاعر إلا على من كان مجيداً مفلقاً من الشعراء وإن لم يكن كذلك لم يستحق هذا الاسم بل يجب أن يسمى شعروراً وممن يرى هذا الرأي الشيخ سعيد الشرتوني صاحب كتاب «أقرب الموارد في اللغة!» فقد اجتمعت به (رحمه الله) في بيروت فأهدى إليّ نسخة من كتاب له كان قد ألفه في بعض المسائل الأدبية وقال لي قد استشهدت في هذا الكتاب بأبيات لك في وصف الساعة أنا معجب بها قال وقد قلت في أولها هي للشاعر فلان ولم ألقبك بأكثر من شاعر لأن كلمة شاعر عندي لا يجوز أن تطلق إلا على من كان مجيداً مبرزاً في الشعر ومن لم يكن كذلك فلا يجوز أن يسمى عندي إلا متشاعراً. قال وهذا الرأي مشهور عني فسل به من شئت من أهل هذا البلد. فعلى رأي الشرتوني هذا يكون الشعراء اثنين لا ثالث لهما شاعراً ومتشاعراً.

ثالثاً ـ إن هذا التقسيم قد جعل الحد الفاصل بين الطبقتين الأولى والثانية رواية جيد الشعر أي اشترط في الشاعر من الطبقة الأولى أن يكون راوية أيضاً وهذا تحكم محض وتعسف بحت لأن رواية الشعر أمر خارج عن شاعرية الشاعر فجعلها شرطاً يمتاز به شعراء الطبقة الأولى على شعراء الطبقة الثانية مع تساوي الطبقتين في الإجادة تحكم على الشعر وتعسف لشعراء الطبقة الثانية إذ قد يجوز أن يكون

الشاعر مجيداً كل الإجادة في شعره وهو لا يروي من شعر غيره شيئاً ونحن إذا فضلنا شاعراً مجيداً على شاعر مجيد مثله بسبب كون الأول راوية والثاني غير راوية كان تفضيلنا بعيداً عن الإنصاف لأن الموازنة بين شاعرين يجب أن تنحصر في شعرهما أنفسهما دون شعر غيرهما فبهذا يتبين لكم أن الحدود الفاصلة بين طبقة وأخرى إنما هي حدود اعتبارية محضة لا ظل لها من الحقيقة.

٤) رابعاً ـ إن هذا التقسيم قد اعتدى على الشعر وأسرف في القسمة بإدخاله الشعرور في عداد الشعراء وجعله من الطبقة الرابعة وكيف يدخل في عداد الشعراء من إذا قال الشعر لا تستحي أن تصفعه... فالطبقة الرابعة التي جاءت في هذا التقسيم لغو لا محل لها من الشعر والشعراء فكان ينبغي حذفها وجعل الطبقات ثلاثاً أو كان ينبغي على الأقل أن تحد بحدود تجعل لها بعض المكانة بين الشعراء ولو مرذولة كما جاء في قولي الذي عارضت به الأبيات المتقدمة في نظم هذه الطبقات الأربع إذ قلت:

الشعراء في الزمان أربعه ... فشاعر أفكاره مبتدعه

وشاعر أشعاره متبعه ... وشاعر أقواله منتزعه

وشاعر في الشعراء أمعه

فالشاعر الذي يغلب على شعره أن يأتي بمعان مبتدعة وأفكار مبتكرة يكون من الطبقة الأولى والشاعر الذي لا يفتض أبكار المعاني ولكنه مع ذلك يجيد الشعر بحيث تكون أشعاره متبعة يتبعها الشعراء ويحتذون مثالها يكون في الطبقة الثانية والشاعر الذي يجيد الشعر ولكنه مع ذلك يأتي بأشعار منتزعة أي مأخوذة من شعر غيره يكون من الطبقة الثالثة والشاعر الذي يكون في الشعر دون الإجادة وهو مع ذلك «امعة» لا رأي له في شعره بل يأتي بأشعار يسلخها سلخاً من أقوال الشعراء يكون من الطبقة الرابعة فبهذا يكون للطبقة الرابعة بعض المكانة بين الشعراء ولو مكانة مرذولة وعلى هذا الرأي يكون مدار التقسيم على ثلاثة أمور: الابتكار، والإجادة، والأخذ.

فالابتكار مع الإجادة يكون من مميزات الطبقة الأولى والإجادة دون الابتكار ودون الأخذ من مميزات الطبقة الثانية والإجادة مع الأخذ من مميزات الطبقة الثالثة وعدم الإجادة مع الأخذ من مميزات الطبقة الرابعة.

تقسيم الشعراء بالنظر إلى قصائد مشهورة

وأما الذين نظروا إلى جملة من القصائد المشهورة وبنوا عليها تقسيمهم الشعراء إلى طبقات مختلفة فقد جمعوا زهاء تسع وأربعين قصيدة من قصائد بعض مشاهير الشعراء وجعلوا كل سبع قصائد منها على حدة فكانت سبعة أقسام سموا كل قسم منها باسم خاص فانقسم بالضرورة أصحاب تلك القصائد إلى سبع طبقات جعلوها على هذا الترتيب.

(١) الطبقة الأولى أصحاب المعلقات (٢) الثانية أصحاب المجمهرات (٣) الثالثة أصحاب المنتقيات (٤) الرابعة أصحاب المذهبات (٥) الخامسة أصحاب المراثي (٦) السادسة أصحاب المشوبات (٧) السابعة أصحاب الملحمات. وإليكم أسماء أصحابها على الترتيب المذكور:

أصحاب المعلقات:

١ ـ لامرئ القيس الكندي

٢ ـ لزهير بن أبي سلمى المازني

٣ ـ للنابغة الذبياني

٤ ـ للأعشى البكري

٥ ـ للبيد بن ربيعة العامري

٦ ـ لعمرو بن كلثوم التغلبي

٧ ـ لطرفة بن العبد البكري

٨ ـ لعنترة بن شداد العبسي

أصحاب المجمهرات:

١ ـ لعبيد بن الأبرص الأسدي

٢ ـ لعدي بن زيد العبادي

٣ ـ لبشر بن أبي خازم الأسدي

٤ ـ لأمية بن أبي الصلت الثقفي

٥ ـ لخداش بن زهير العامري

٦ ـ للنمر بن تولب العكلي

أصحاب المنتقيات:

١ ـ للمسيب بن علس البكري

٢ ـ للمرقش الأصغر الضبعي

٣ ـ للمتلمس الضبعي

٤ ـ لعروة بن الورد العبسي

٥ ـ لمهلهل بن ربيعة التغلبي

٦ ـ لدريد بن الصمة الجشمي

٧ ـ للمتنخل الهذلي

أصحاب المذهبات:

١ ـ لحسان بن ثابت الأنصاري

٢ ـ لعبد الله بن رواحة الأنصاري

٣ ـ لمالك بن عجلان الأنصاري

٤ ـ لقيس بن الخطيم الأنصاري

٥ ـ لأحيحة بن الجلاح الأنصاري

٦ ـ لأبي قيس بن الأسلت الأنصاري

٧ ـ لعمرو بن امرئ القيس

أصحاب المراثي:

١ ـ لأبي ذويب الهذلي

٢ ـ لمحمد بن كعب الغنوي

٣ ـ لأعشى باهلة الباهلي

٤ ـ لعلقمة الحميري

٥ ـ لأبي زبيد الطائي

٦ ـ لمتمم بن نويرة اليربوعي

٧ ـ لمالك بن الريب التميمي

أصحاب المشوبات:

١ ـ للنابغة الجعدي

٢ ـ لكعب بن زهير المازني

٣ ـ للقطامي التغلبي

٤ ـ للحطيئة العبسي

٥ ـ للشماخ بن ضرار الذبياني

٦ ـ لعمرو بن أحمر الباهلي

٧ ـ لتميم بن مقبل

أصحاب الملحمات:

١ ـ للفرزدق التميمي

٢ ـ لجرير التميمي

٣ ـ للأخطل التغلبي

٤ ـ لعبيد الراعي الهوازني

٥ ـ لذي الرمة العدوي

٦ ـ للكميت المضري

٧ ـ للطرماح بن حكيم الطائي

وقد جمع هذه القصائد ورتبها على هذا الترتيب أبو زيد القرشي في كتاب له سماه جمهرة أشعار العرب.

هذا ولم نستفد من هذا التقسيم سوى مجموعة شعر تحتوي على تسع وأربعين قصيدة ولم نعرف به سوى منزلة تسعة وأربعين شاعراً انقسموا إلى سبع طبقات

مترتبين في علو المنزلة من الطبقة الأولى إلى الطبقة السابعة بحسب الترتيب المذكور. وليس كونهم كذلك بحقيقي ثابت بل هو اعتباري محض لأنهم لم يكونوا كذلك إلا عند من انتخب هذه القصائد ورتبها هذا الترتيب ومنحها هذه الألقاب وأنزل أصحابها هذه المنازل وجعلهم في هذه الدرجات. وهل هذه الدعوى مسلمة عند الناس؟! كلا! وكيف تكون مسلمة ولم يأتنا في تقسيمه بفصول بينة تميز بها كل طبقة من التي تليها؟! ولماذا جعل أصحاب المعلقات من الطبقة الأولى وأصحاب الجمهرات من الطبقة الثانية وأصحاب المنتقيات من الطبقة الثالثة وهؤلاء كلهم جاهليون فهل تسمية قصائدهم بهذه الأسماء وتلقيبها بهذه الألقاب هي التي اقتضت جعلهم على هذا الترتيب فإن كانت هي التي اقتضت ذلك فإن هي إلا أسماء هو سماها وهو وضعها وليس له بها فيما يدعيه من سلطان.

ثم ماذا تقول فيمن لم يذكرهم من الشعراء الذين عاشوا في تلك العصور المتقدمة من جاهليين ومخضرمين وإسلاميين أننكر وجودهم بتاتاً أم ننسخ أسماءهم من ديوان الشعر والأدب. وماذا تقول فيمن جاء بعدهم من الشعراء إلى يومنا هذا؟! فإن قيل افعل مثلما فعل هذا بأن تنظر في شعر من بقي من الشعراء فتنتخب من شعر كل شاعر قصيدة ثم اجمع هذه القصائد واقسمها إلى أقسام وأعطِ أصحاب كل قسم منها منازلهم من الطبقة الثامنة فصاعداً. قلت وهل يكون ذلك مني إذا فعلته إلا تحكماً كما كان منه كذلك ومن الذي يتابعني على ما أقول وكيف أصنع إذا رأيت في الشعراء الذين أغفلهم وأهملهم من يستحق أن يكون من الطبقة الأولى وهو قد اغتصبها واحتكرها لأصحاب المعلقات فقط.

وخلاصة القول أن تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة في رفعة الدرجة وعلو المنزلة تقسيماً صحيحاً ينزل كل شاعر منزلته التي يستحقها صعب جداً يحتاج إلى ذوق سليم وأدب غزير ونظر بعيد وتأمل طويل وأنا مع ذلك لا أرى فائدة في تقسيم الشعراء إلى طبقات متفاوتة لأن الإجادة لا تنتهي إلى حد معلوم ولأننا نستطيع في كل وقت أن نوازن بين شاعر وآخر ولكنا لا نستطيع أن نوجد حدوداً واضحة بحيث تشمل جميع الشعراء الأولين والآخرين وتقسمهم إلى طبقات ينفصل بعضها عن بعض بفصول بينة فلنضرب عن هذه المسألة صفحاً وإن جنح إليها المتقدمون.

وتكلموا عنها بما لم يجدِ نفعاً. أما إذا كان الغرض من تقسيم الشعراء إلى طبقات هو ترتيبهم في الزمان لا في الإجادة فلا ريب أن المعول عليه هو التقسيم الأول من التقاسيم الثلاثة.

الأسلوب

لكل كاتب أو شاعر نهج ينتهجه لتأليف الكلام ونمط يتوخاه لأداء المعاني وقالب يتحراه ليفرغ فيه الألفاظ، فمن ذلك النهج وذاك النمط وهذا القالب يكون الكلام بألفاظه ومعانيه ذا هيئة خاصة هي أسلوبه الذي يمتاز عن غيره.

فالأسلوب هو الطراز الذي ينسج فيه برد الكلام والطابع الذي تنطبع فيه جمله وتراكيبه. والناس في أساليب كلامهم مختلفون بين مبتدع ومتبع فمنهم من يبتدع لكلامه طريقة خاصة يجري عليها في إنشائه وقليل هم ومنهم من يحتذي مثال غيره من الكتّاب أو الشعراء فيكون تابعاً له ومقتدياً به وهؤلاء كثيرون.

وسواء كان الكاتب أو الشاعر مبتدعاً أم متبعاً لا بد من أن يظهر «النفسيته» و«لعقليته» أثر في كتابته أو شعره. ومن ثم كثرت أساليب الكلام وتعددت أفانين القول حتى أنها لا تدخل تحت الحصر ويصح أن يقال إن أساليب الكلام بمنزلة سحنات الوجوه وملامحها من الناس ولا تكاد تجد وجهاً يشابه وجهاً في سحنته وملامحه كل المشابهة إلا نادراً. وكذلك أساليب الكلام تختلف باختلاف الكتّاب والشعراء. فمن هذه الوجهة يقع التفاضل بين أساليب الكلام فمنها فاضل ومفضول ومنها راجح ومرجوح كما يقع التفاضل بين الناس من جهة سحناتها وملامحها فمنها حسن ومنها أحسن ومنها قبيح ومنها أقبح.

الأساليب العامة

تقدم أن الكلام ينقسم إلى منثور ومنظوم والكل من هذين أساليب علمية وأساليب خاصة. والمنثور إما أن يكون موضوعه علمياً وإما أن يكون أدبياً وبذلك يتحصل ثلاثة أنواع من أساليب الكلام العامة: أسلوب المنظوم وأسلوب المنثور العلمي وأسلوب المنثور الأدبي.

اسلوب المنثور العلمي

لا شك أن المنثور إذا كان موضوعه علمياً يخالف المنثور إذا كان موضوعه أدبياً والفرق بين أساليب هذين القسمين ظاهر.

إن الهدف الذي يرمي إليه الكاتب في المنثور العلمي إنما هو بيان المسائل العلمية من طريق الحقيقة فلا يلجأ في بيانها إلى المجاز ولا إلى الاستعارة ولا إلى الكناية ولا إلى الخيال إلا نادراً ولذا نرى كتب العلم لا تكاد تختلف في الأسلوب بخلاف كتب الأدب فإنها مختلفة الأساليب متنوعة التراكيب والتفاضل بينها إنما يكون بتفاضل أساليبها. أما كتب العلم فإن التفاضل بينها إنما يكون بحسن تأليفها وتصنيفها وبجودة ترتيبها وبتبويبها وبحسن تنسيقها للمسائل العلمية وبمزيد شرحها وإيضاحها لتلك المسائل. فنحن إذا أخذنا كتابين أو ثلاثة أو أكثر من كتب علم الفلك مثلاً أو أي علم آخر فلا نستطيع أن نفاضل بينها إلا من هذه الوجهة التي ذكرناها وإلا فعباراتها واحدة لا تكاد تختلف في أسلوبها.

نعم يجوز أن تكتب المسائل العلمية بأسلوب أدبي ترغيباً للناس في قراءتها بقصد نشر العلم كما فعل بعض كتّاب الإفرنج وكما نظم بعض كتّاب العرب كثيراً من المسائل العلمية تسهيلاً لضبطها وحفظها لأن الأسلوب العلمي جاف مملول فلا يرغب الناس في قراءته ولا يلتذون بمطالعته ولا شك أن المسائل العلمية إذا كتبت بأسلوب أدبي تكون خارجة عن كلامنا هنا وتدخل في المنثور الأدبي الذي سيأتي الكلام عنه.

اسلوب المنثور الأدبي

للمنثور الأدبي عند العرب أسلوبان عامان هما السجع والترسل وقد مارس العرب السجع أمداً طويلاً في الجاهلية والإسلام وكانت خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم كلها مسجعة، وكان السجع في القديم وحي كهانهم ومادة ترتيلهم في عباداتهم وترانيمهم في أغانيهم وهو أقدم من الشعر على ما بيناه فيما تقدم إذ هو الحلقة التي تصل الشعر بما قبل السجع من الكلام.

وأسلوب السجع أسلوب لفظي أكثر من كونه معنوياً لأنه يضطر الكاتب إلى

ابتذال المعنى صيانة للألفاظ وإلى ترك شيء من المعاني تعزيزاً لجانب اللفظ فلا محيد له عن أن يفتدي ألفاظه بشيء من معانيه خصوصاً إذا كان الساجع يتكلف سجعه تكلفاً ولم يكن ماهراً في صناعته ولا جارياً فيه على الطبع. ولما كان السجع أسلوباً لفظياً كما ذكرنا كان السمة الوحيدة التي نسم بها انحطاط الأفكار في بعض القرون المتقدمة من أدوار انحطاط اللغة لا سيما في الدور العباسي، إذ كان السجع غلا في أيدي الناشئين من الأدباء والعلماء الذين كان السجع غالباً في كتبهم حتى أن المؤلف منهم إذا ألف كتاباً في علم من العلوم الإسلامية لا يتمالك عن أن يصدر كتابه بمقدمة مسجوعة ولم يسلم من سماجة السجع في تلك القرون شيء لا كتب التراجم والقصص ولا أسفار التاريخ والعلم.

وأقبح ما يكون السجع إذا استعمل في المواضيع العلمية ذلك لأنه كما قلنا أسلوب لفظي أكثر من كونه معنوياً والمواضيع العلمية يجب أن لا يكترث فيها للألفاظ وأن لا يعنى بغير المعاني. والسجع إنما يصلح ـ إن صلح لشيء ـ للمواضيع الخطابية لأن الخطابة كالشعر تستند إلى العاطفة أكثر من العقل والسجع ضرب من الشعر فهو بالمواضيع المستندة إلى العاطفة أولاً. والذي أراه أن السجع إذا جاز استعماله في الخطب فلا يجوز إلا في الخطب القصار على شرط أن لا يكون متكلفاً وإلا فهو في الخطب الطوال مملول ومع التكلف مرذول.

وأرقى ما بلغنا من سجع الكتاب في القرون المتقدمة مقامات الحريري فهي على ما أرى في الذروة العليا من أسلوب السجع الخالي من التكلف والوارد مورد الطبع. وقلما تجد في مقامات الحريري سجعة قلقة افتدى فيها اللفظ بشيء من المعنى وذلك يدل على أن الحريري قد مهر في صناعة السجع مهارة عظمى كان فيها خاتم الساجعين، وأكبر ما يؤاخذ به الحريري في مقاماته المخيلة مواضيعها التي لم يحم فيها بابي زيد السروجي إلا حول الاحتيال والاستجداء ولو أنه جاءنا فيها بغير ذلك من المواضيع العالية لكان لها في الأدب العربي شأن أعلى.

على أننا نستفيد من هذه المقامات المخيلة فائدتين لا يستهان بهما:

الأولى: أنها على حقارة مواضيعها تمثل لنا كثيراً من أحوال الناس في زمانها

كالحالة الاجتماعية والأدبية والسياسية وغير ذلك. والثانية: أن المتأدب إذا درسها اليوم يستفيد من دراستها معرفة مفردات اللغة وكيفية استعمال تلك المفردات في تراكيب الكلام وجمله والتصرف في وجوهه على منحى البلغاء والفصحاء وتلك فائدة جديرة بتطلب المتعلمين إياها. فإذا درسها المتعلم فعليه أن يعنى بأن يستفيد منها هذه الفائدة دون أن يحتذي مثالها في كتابته.

أنواع السجع

وإذ قد تكلمنا عن الأسلوب العام المسجع ناسب أن نذكر هنا أنواع السجع باختصار لتكونوا على بصيرة فيما سنذكره من بعد.

ذكروا للسجع أربعة أنواع: المطرف، والمتوازي، والمتوازن، والمرصع. فأما السجع المطرف فهو ما اختلفت فاصلتاه طولاً وقصراً فكانت فاصلته الثانية أطول من الأولى وأقصر مع اتفاقهما على روي واحد مثال الأول قول البديع كتابي «إلى من انتهت إلى المجد حدوده ونبت في مفرص الجود والفضل جذره وعوده» ومثل الثاني قولك مثلاً: «إنك أنت محط الرحال ومخيم الآمال».

وأما السجع المتوازي فهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر والروي كقول الحريري «ألجأني حكم دهر قاسط إلى أن أنتجع أرض واسط» وكقوله: «أودى بن الناطق الصامت ورثى لي الحاسد والشامت».

وأما السجع المتوازن فهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر دون الروي كقول بعض العلماء: «الناس كالأهداف لناب الأمراض» وهذا لا يعده كثيرون من السجع وهو الصحيح لأن كيان السجع إنما هو بالروي دون الوزن.

وأما السجع المرصع فهو ما اتفقت جميع الكلمات في فاصلتيه وزناً ورويّاً بحيث تكون كل كلمة من الفاصلة الثانية تقابل أختها من الفاصلة الأولى كقول الحريري: «فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ويقرع الأسماع بزواجر وعظه».

وأحسن السجع عندهم ما تساوت قراءته بعدد الألفاظ وهو السجع المتوازي وإن لم تتساوَ كما هو في السجع المطرف فالأحسن ما كانت قرينته الثانية أطول من الأولى كالمثال الأول الذي ذكرناه في السجع المطرف.

الأساليب الخاصة

تقدم أن السجع والترسل هما أسلوبان عامان للكلام المنثور ونريد الآن أن نتكلم عما للمنثور من الأساليب الخاصة الكائنة في ضمن هذين الأسلوبين العامين فنقول:

إن السجع بأنواعه الأربعة هو أسلوب واحد عام لأن هذه الأنواع لا تنفرد في الاستعمال بل من الجائز أن يستعملها كلها كاتب واحد بموضوع واحد في رسالة واحدة. وإذا نظرنا في مقامات الحريري مثلاً رأينا في كل مقامة منها ضروباً من الأسجاع التي تقدم بيانها. وعليه نقول ليس للسجع أسلوب خاص ولا يجوز أن نعد كل نوع من أنواعه أسلوباً خاصاً بل السجع كما قلنا آنفاً بجميع أنواعه أسلوب واحد عام.

وإنما يقع التفاضل بين سجع الساجعين ويمتاز سجع أحدهم عن سجع الآخر باستجماعه الشروط اللازمة له وهي الشروط التي ذكرها ابن الأثير في المثل السائر إذ قال: «السجع يحتاج إلى أربع شرائط: اختيار المفردات الفصيحة واختيار التأليف البليغ الصحيح وكون اللفظ تابعاً للمعنى لا عكسه وكون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر لئلا يصبح الكلام تطويلاً معيباً» فهذه هي الأمور التي تتفاضل بها الأسجاع ويمتاز بها سجع عن سجع.

ولا نعني بوقوع التفاضل في السجع بواسطة هذه الأمور إلا وقوعه فيه من جهة كونه سجعاً فحسب أما إذا قطعنا النظر عن هذه الجهة فالسجع كغيره من الكلام تجري فيه جميع محاسن الإنشاء ومعايبه فيجوز أن يقع التفاضل بين سجع وآخر بواسطة ما فيه من المحاسن والمعايب الإنشائية أيضاً.

الأساليب الخاصة للترسل

قلنا إن الترسل أسلوب عام للمنثور ويكون في ضمن هذا الأسلوب العام خاصة لا تعد ولا تحصى. وكما يتعذر أن تحصى سحنات وجوه البشر وملامحهم يتعذر إحصاء الأساليب الخاصة للترسل في الكلام المنثور. وكما أنه يوجد من السحنات والملامح بقدر ما يوجد من البشر كذلك يوجد من الأساليب الخاصة

بقدر ما يوجد من المنشئين والكتّاب فإن كان لكل إنسان سحنة وملامح خاصة فلكل كاتب أسلوب خاص سواء كان ذلك الكاتب مبتدعاً أم متبعاً لأن المتبع مهما كان مقلداً لغيره فلا بد من أن يكون لنفسه في مطاوي كلامه أثر لا يخفى على قادة الكلام البصراء بخفاياه.

وإذا كانت الأساليب الخاصة لا تعد ولا تحصى فنحن هنا نخط لها خطوطاً عامة لكي نرسم لها بتلك الخطوط ما يمكن أن نرسمه من العصور.

الصورة المستقلة

يمكننا أن نصور للأساليب الخاصة ثلاث صور عامة. الصورة الأولى هي أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل قصيرة مدللة كل واحدة منها قائمة بنفسها من جهة السبك، مستقلة عن غيرها من جهة المعنى بحيث إنك إذا حذفت بعضها لم يختل معنى غيرها ولم تشعر بنقص طرأ على الموضوع.

ويجوز أن يكون لهذه الصورة الكلامية صفات شتى تمتاز بها صورة من أخرى من نوعها ولهذا جعلنا صورة عامة لأسلوب واحد من الأساليب الخاصة. فإن تعريفنا لهذه الصورة بقولنا هي أن يكون الكلام مؤلفاً إلخ هو بمنزلة وصفنا لنوع من وجوه الناس بأنه أبيض اللون فقولنا أبيض اللون يشمل وجوهاً كثيرة قد يمتاز بعضها عن بعض بكون أحدها أدعج العينين والآخر أزرقهما أو بكون أحدهما مشرباً بحمرة والآخر غير مشرب بحمرة إلى غير ذلك من الملامح. وكذلك هذه الصورة العامة التي صورناها لهذا الأسلوب الخاص فإنها تشمل صوراً كثيرة من هذا الأسلوب ويجوز أن يمتاز بعضها عن بعض بكون إحداها متصفاً فيها الكلام بالرقة والأخرى بالجزالة أو بكون بعضها متصفاً بالبساطة والآخر بشيء من محاسن الصناعة إلى غير ذلك من صفات الكلام.

وقد سمينا هذه الصورة الكلامية (بالصورة المستقلة) لاستقلال الجمل والتراكيب فيها بعضها عن بعض بحيث إذا سقط منها شيء لا يختل معنى الباقي. ولا نعني باستقلال الجمل عدم وجود التناسب والترابط بينها بل هي في معانيها متناسبة وفي مقاصدها متلاحمة، وإنما نعني باستقلالها كون كل واحدة منها تامة المعنى مفهومة بنفسها بحيث لا يتوقف فهمها على فهم غيرها.

ونقصد بالجملة هنا اللفظ المفيد فلا يعترض علينا بأن الشرط وجوابه لا يدخلان في هذا الأسلوب لأن جملتيه لا تستقل إحداهما عن الأخرى. ذلك لأننا لا نقصد بالجملة إلا الكلام فالشرط وجوابه جملة واحدة في نظرنا.

وهذه الصورة المستقلة أو الأسلوب المستقل أرقى ما يتصور من الأساليب الخاصة في الكلام المنثور وخير مثال له أسلوب القرآن الذي فصلت آياته واستقلت جمله وتراكيبه بحيث إذا فتحت المصحف وقرأت في أي صفحة من صفحاته الآية والآيتين وقفت منهما على موضوع مستقل وكلما زدت في القراءة آية زادتك في الموضوع بياناً وأينما انقطعت فيه عن القراءة انقطعت وأنت مرنو بما فهمت من معانيه.

وأسلوب القرآن مبتكر لأننا لم نعهد قبل القرآن مثله في الكلام العربي المنثور. ولكونه مبتكراً عند العرب عجزوا عن الإتيان بمثله وقد حاول مسيلمة المتنبي أن يباريه بمثل قوله «الله الذي أخرج نسمة تسعى من بين صفاق وحشي» فلم يفلح وعندي أن إعجاز القرآن ـ إن صح ـ لم يكن باختباره بالمغيبات كما قيل ولا بالصرفة كما زعم بعضهم وإنما إعجازه بأسلوبه ليس إلا.

وإذا قيل كيف يكون القرآن مثالاً للأسلوب المستقل من الأساليب الخاصة للترسل وهو مسجوع؟ قلنا إذا تأملنا في أسلوب القرآن جيداً حكمنا بأنه ليس من السجع وإنما هو مفصل الآيات ومستقل الجمل وإذا تواطأت أحياناً بعض فواصله على روي واحد فليس ذلك آتياً فيه عن طريق القصد بل عن طريق الاتفاق وليس القصد فيه موجهاً إلا إلى المعنى بدليل أنه لا يراعي الروي في كثير من فواصله. ولنورد من القرآن بعض الشواهد على ما نقول:

جاء في سورة الكهف: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا. ماكثين فيه أبدا. وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا. ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا. فلعلك باخع نفسك على آثارهم أن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا. إنا جعلنا ما على الأرض زينة

لها لنبلونكم أيهم أحسن عملا. وإنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا. أم حسبتم أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا إذ آوى الفتية إلى الكهف قالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّئ لنا من أمرنا رشدا﴾ [سورة الكهف، الآيات: ١ ـ ١٠].

وجاء في سورة الحج: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد. ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد. كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ [سورة الحج، الآيات: ١ ـ ٤].

وجاء عن قصة موسى مع فرعون في سورة الإسراء. ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحورا. قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مثبورا. فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا. وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفا. وبالحق أنزلنا وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا﴾ [سورة الإسراء، الآيات: ١٠١ ـ ١٠٥].

من هذه الشواهد يظهر لكم أسلوب القرآن جلياً بآياته المفصلة كالعقد المفصل فأين السجع من هذا الكلام الذي لم تتواطأ فواصله في الغالب على روي واحد ولم تتفق في الطول والقصر ويظهر للمتأمل جلياً أن القصد فيه موجه للمعنى دون أي شيء آخر فهو الذي تدور على محوره التعابير وهو الذي تنسبك به التراكيب وهو الذي تطال أو تقصر لأجله الفواصل وهو الذي يهيّئ اتفاق بعض تلك الفواصل في بعض الأحيان على روي واحد؟ فالصواب هو أن أسلوب القرآن الخاص إنما يعد من أسلوب الترسل العام لا من أسلوب السجع وتوهم كونه سجعاً ناشئاً من كون آياته مفصلة وجمله مستقلة ومن اتفاق بعض فواصله أحياناً على روي واحد على أن الكاتب المترسل إذا أتى في أثناء ترسله بالسجعة أو السجعتين عفواً فلا يخرج بهما كلامه عن كونه ترسلاً لأن أسلوب السجع لا يتم إلا بالتزامه في جميع فواصل الكلام كما في مقامات الحريري.

نعم يصدق على بعض فواصل القرآن أنها من السجع المتوازن وهو ما اتفقت فاصلتاه في الطول والقصر دون الروي ولكن السجع المتوازن لا يعد عند الجمهور من السجع وقول الجمهور وهو الصواب لأن كيان السجع إنما هو بالروي دون الوزن ألا تنظر إلى قول الجاحظ مثلاً إذ قال يصف اللسان:

«اللسان أداة يظهر بها حسن البيان وناطق يرد الجواب وظاهر يخبر عن ضمير وشاهد ينبئك عن غائب وحاكم يفصل به الخطاب وشافع تدرك به الحاجة وواصف تعرف به الحقائق وبشير ينفي به الحزن ومؤنس يذهب بالوحشة وواعظ ينهى عن القبيح ومزين يدعو إلى الحسن وزارع يحرث المودة وحاصد يستأصل الضغينة ومله يونق الأسماع».

فالفواصل في هذا الكلام متوازنة والجمل متساوية في الطول والقصر وهو مع ذلك لا يعد من السجع في شيء إذ لم تأت فواصله على روي واحد على أننا لا ندّعي أن القرآن خال من السجع بالمرة بل قد نجد فيه أنواع السجع حتى المرصع كما في قوله ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ وإنما نقول إن أسلوبه ليس من أسلوب السجع للأسباب التي مر بيانها. ولأنه لا يلتزم السجع بل هو في آخر كل فاصلة لا يراعي إلا المعنى دون الروي من الفاصلة التي قبلها أو التي بعدها كما هو ظاهر من الأمثلة التي تقدم ذكرها.

الصورة المستديرة

أما الصورة الثانية من الصور التي يمكن أن نرسمها للأساليب الخاصة فهي الصورة المستديرة وهي أن يكون الكلام مؤلفاً من جمل مطولة متتالية مرتبط بعضها ببعض لا تستقل إحداها عن الأخرى ولا يحصل القارئ على تمام المعنى منها إلا عند ختامها بحيث إذا سقطت منها جملة اختل معنى الباقي منها فهي إذن على العكس مما مر في الصورة المستقلة يتوقف فهم تمام المعنى فيها على الإحاطة بمعاني الجمل كلها منها.

ولما كان الكلام الجاري على هذا النمط متسلسل الجمل ومشبهاً الدائرة من جهة اتصال أوله بآخره عبرنا عن هذه الصورة الكلامية بالصورة المستديرة وسمينا

هذا الأسلوب بأسلوب الاستدارة أو الأسلوب المستدير. وأكبر فارق بين الأسلوبين هذا والذي تقدم هو أن الجمل مستقلة بمعانيها في ذاك ومرتبطة بعضها ببعض في هذا. وأجلى سمة تميز بها الأسلوب المستدير من الأسلوب المستقل هي اختلال المعنى بسقوط بعض الجمل في المستدير وعدم اختلاله في المستقبل.

ولا يذهبن ذاهب إلى أن الكاتب المترسل إذا جرى في كتابته على أسلوب الاستدارة يستوفي موضوعه كله بدائرة واحدة من الكلام فإن هذا غير لازم له ولا محتم عليه بل يجوز أن ينقسم عنده الموضوع خصوصاً إذا كان واسعاً إلى مطالب متعددة فكلما استوفى منه طلباً بدائرة من الكلام انتقل إلى آخر وهكذا حتى ينهي الموضوع فيكون كلامه مؤلفاً من دوائر متتالية كالحلقات المتسلسلة.

إن هذه الصورة المستديرة هي صورة عامة لأسلوب خاص من أساليب الكلام المنثور ومعنى كونها عامة أنها تشمل صوراً كثيرة من هذا الأسلوب فيجوز أن يكون لها من محاسن الإنشاء أو معايبه سحنات وملامح مختلفة تمتاز بها صورة مستديرة عن صورة مستديرة أخرى على حد ما ذكرناه في الصورة المستقلة.

إذا نظرنا فيما كتبه الكاتبون قديماً وحديثاً علمنا أن معظم الكتّاب جارون فيما كتبوه على أسلوب الاستدارة فهو إذن أسلوب شائع بين المنشئين وأكبر من أحسنوا وأجادوا فيه من المتقدمين عبد الله بن المقفع في كتابه «كليلة ودمنة» الذي ترجمه إلى العربية في صدر الدولة العباسية فالغالب من عبارات هذا الكاتب ينطبق على ما وصفنا لكم من الأسلوب المستدير ولنورد منه بعض الجمل المستديرة لتكون مثالاً لما نحن فيه قال في مقدمة الكتاب: «فلما قرب ذو القرنين من فور الهندي وبلغه ما قد أعد له من الخيل التي كأنها قطع الليل مما لم يلقه بمثله أحد من الملوك الذين كانوا في الأقاليم تخوف ذو القرنين من تقصير يقع به إن عجل المبارزة» وقال في موضع آخر من المقدمة أيضاً: «وقد وجدت العلم والحياء إلفين متآلفين لا يفترقان متى فقد أحدهما لم يوجد الآخر كالمتعاقبين إن عدم منهما أحد لم يطب صاحبه نفساً بالبقاء بعده تأسفاً عليه ومن لم يستحِ من الحكماء ويكرمهم ويعرف فضلهم على غيره ويصنهم عن المواقف الواهنة وينزههم عن المواطن الرذلة كان ممن حرم عقله وخسر دنياه وظلم الحكماء حقوقهم وعد من الجهال».

وقال في موضع آخر: «إن الملك إن كان فهيماً عالماً بأبواب الحكمة والأحكام والسياسة مع صلاح النية والعدل في الرعية فيكرم من يجب إكرامه ويوقر من يجب توقيره كان حقيقاً بالسعادة الدنيوية والأخروية وانتصر بذلك على أعدائه مع زيادة نعم الله عليه».

وكفى بهذه الدوائر الكلامية الثلاث مثالاً لما نحن فيه من أسلوب الاستدارة ويمكنكم أن تنظروا الكتاب المذكور لتحققوا هذا الأسلوب خصوصاً فيما دار فيه من الحوار بين كليلة ودمنة فإن تلك المحاورة ليست إلا عبارة عن استدارات متتالية كالحلقات المتسلسلة إلى النهاية.

وقد يقع هذا الأسلوب في الشعر أيضاً كما جاء في قول قس بن ساعدة الأيادي:

في الذاهبين الأولين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للقوم ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي إلي ... ولا من الباقين غابر
أيقنت أني لا محالة ... حيث صار القوم صائر

وكما جاء في شعر النابغة يمدح النعمان وهو مما يسميه البديعيون بالتفريغ؛ قال:

فما الفرات إذا هب الرياح له ... ترمي غواربه العبرين بالزبد
يمده كل واد مترع لجب ... فيه ركام من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصماً ... بالخيزرانة بعد الأين والنجد
يوماً بأجود منه سيب نافلة ... ولا يحول عطاء اليوم دون غد

ومن هذا القبيل قول أبي علي تميم بن المعز:

وما أم خشف ضل يوماً وليلة ... ببلقعة بيداء ظمآن صاديا
تهيم فلا تدري إلى أين ينتهي ... مولهة حيرى تجوب الفيافيا
أضر بها حر الهجير فلم تجد ... لغلتها من بارد الماء شافيا

فلما دنت من خشفها انعطفت له فألقته ملهوف الجوانح طاويا
بأوجع مني يوم شدت حولهم ونادى منادي الحي أن لا تلاقيا

فكل واحدة من هذه المقاطيع الثلاثة استدارة كلامية كما لا يخفى. قلنا إن أسلوب الاستدارة قد يقع في الشعر أيضاً ولكنه يقع في أثناء القصيدة ثم ينقطع ولا يستمر إلى الآخر ولم نجد قصيدة عربية تنطبق على أسلوب الاستدارة من أولها إلى آخرها وقد أنشدني مرة أحد أصدقائي في فلسطين قصيدة باللغة الإنكليزية تزيد على عشرين بيتاً وهي لشاعر إنكليزي لا أذكر اسمه الآن وقد ترجمها لي منشدها ودعاني إلى تعريبها شعراً وهي تبتدئ بإذا في كل بيت من أبياتها ولا يأتي الجواب إلا في آخرها فهي إذن تنطبق على أسلوب الاستدارة من مطلعها إلى مقطعها.

الصورة المتوسطة

أما الصورة الثالثة من الصور التي يمكن أن نصورها للأساليب الخاصة فهي الصورة المتوسطة وذلك بأن يكون الكلام مؤلفاً من الأسلوبين السابقين فيحتوي على الجمل المستقلة والجمل المستديرة معاً فهو أسلوب بين بين ويدعى هذا الأسلوب بالأسلوب المتوسط وسمينا صورته بالصورة المتوسطة. ولما كان الأسلوب المستقل أرقى ما يتصور من أساليب الكلام كما قلنا سابقاً كان الأسلوب المتوسط بعده في المنزلة. ثم يأتي بعده أسلوب الاستدارة. وخير مثال نذكره للصورة المتوسطة هو الأسلوب الذي جرى عليه الجاحظ في كتبه لا سيما البيان والتبيين. ولمزيد الإيضاح نعيد هنا ما أشرنا إليه سابقاً من أن هذه الصور التي صورناها للأساليب الخاصة هي صور عامة كل واحدة منها يمكن أن تشتمل على صور مختلفة باختلاف السحنات والملامح فالتفاضل بين صورة وأخرى من جنسها إنما يكون بواسطة سحنتها وملامحها الخاصة فكما أننا نفضل صورة إنسان أبيض على صورة إنسان آخر مثله في البياض بكون الأول أدعج العينين أسيل الخدين هريت الشدقين وكون الثاني غائر العينين ناتئ الوجنتين كذلك نفضل أسلوباً متوسطاً على أسلوب متوسط مثله بكون الأول موجزاً صريحاً منسجماً وكون الثاني مسهباً معقداً غير صريح ولا منسجم إلى غير ذلك من صفات الكلام.

أما التفاضل بين الصور الثلاث المستقلة والمتوسطة والمستديرة فيكون تواً بلا واسطة فإذا رأينا أسلوباً مستقلاً وآخر متوسطاً فضلنا المستقل على المتوسط والمتوسط على المستدير.

***

الواسطة العظمى للتفاضل

قد علمتم التفاضل بين الأساليب كيف وبماذا يكون ولكن هناك واسطة أخرى هي الواسطة العظمى للتفاضل بين الأساليب عامة وخاصة وهي أن يكون الكلام ممثلاً للحياة بجميع وجوهها ومنطبقاً عليها من جميع مناحيها فالكلام إذا لم يكن متصفاً بهذه الصفة لم يكن شيئاً مذكوراً مهما كان أسلوبه راقياً فيلزم إذا أردنا أن نفاضل بين أسلوب وأسلوب من أساليب الكلام أن ننظر إلى هذه الجهة منه قبل النظر إلى غيرها من وسائط التفاضل ثم نحكم بما نريد.

ولا ريب أن مناحي الحياة ومظاهرها تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجب أن نعتبر هذا الاختلاف الزماني والمكاني عند الحكم بتفضيل كاتب على كاتب أو شاعر على شاعر في أسلوبهما وإلا كان حكمنا جائراً وكنا فيه مخطئين وجه الصواب. فمن الجور والخطأ أن نطالب الجاحظ والمتنبي بأن يمثل لنا الأول في كتابته أو الثاني في شعره حياتنا الحاضرة العصرية ومن الجور والخطأ أن نطالب الكاتب الشرقي أو الشاعر الشرقي اليوم بأن يمثلا لنا الحياة الغربية فيما يكتبون من نثر ونظم. كما أنه من الجمود الممقوت أن نرى الكاتب أو الشاعر في هذا العصر يمثلان لنا في كلامهما الحياة في عصر الجاحظ والمتنبي.

كلنا نعلم أن نهضتنا الأخيرة في العلم والأدب تلك النهضة التي ابتدأت منذ نصف قرن قد بعثت العربية من مرقدها فقامت منتفضة من غبار الجمود الذي استولى عليها عدة قرون وقام الكتّاب والشعراء يمثلون في الجملة حياتنا العصرية بما يكتبون وينشدون. وبهذا حصل في النثر والنظم تقدم لا ينكره إلا معاند.

وقد بلغني أن بعض الكتّاب من أدباء مصر في العصر الحاضر يدعي أن التقدم لم يكن إلا في النثر وأن الشعر لم يزل باقياً على ما كان في العصور المظلمة.

عجباً إن هذا إنكار للواقع واصطدام بالطبيعة وقول بتخلف المسببات عن أسبابها لأن المؤثرات التي استوجبت تقدم النثر هي بعينها موجودة في الشعر فكيف تقدم النثر دون الشعر.

وما أدري ماذا يعني بتقدم النثر إن كان يعني تقدمه في الأسلوب فلم يأتنا كاتب عصري بأسلوب جديد خارج عن هذه الأساليب التي ذكرناها وإن كان يعني تقدمه في الموضوع فقد أخذ الشعر العصري يماشي النثر جنباً لجنب في جميع مواضيعه العصرية الأدبية والاجتماعية والسياسية والروائية والتاريخية حتى العلمية وأصبح الشعر كالنثر يمثل لنا في الجملة الحياة العصرية بجميع وجوهها وبطرقها من جميع مناحيها ولم يبقَ (نسخة طبق الأصل) كما كان قبل هذه النهضة الأخيرة.

ولو نظر في شعرنا العصري ناظر من أهل المستقبل بعد مضي قرنين أو ثلاثة لاستطاع في الجملة أن يرى في مرآته صوراً صادقة من حياتنا الحاضرة بجميع تفاريقها.

ولولا أن الشعر العصري متداول الدواوين ومنشور القصائد والمقاطيع في الصحف والمجلات لأوردنا منه شواهد كثيرة على ما نقول.

نعم! لو قيل إن الشعر لم يبلغ بعد الذروة العليا مما يتوقع له من التقدم، لكان هذا القول صحيحاً. ولكن النثر أيضاً كذلك، فالصواب هو أن النثر والشعر كلاهما لم يبلغا بعد من التقدم غايتهما القصوى، وكلاهما اليوم في دور الاستحالة والتطور.

ولا ريب أن اللغة بجميع أحوالها تابعة لأهلها فكلما تقدموا تقدمت وكيفما تطوروا تطورت؛ وعليه فكلما تقدمت بنا الحياة إلى ما هو أرقى مما نحن عليه اليوم مادياً وأدبياً تقدمت لغتنا معنا وتقدم بتقدمها النثر والشعر حتى يبلغا مداهما المطلوب.

الفصحى والعامية

الإعراب في اللغة

أهم الفوارق التي تفرق بين اللغة الفصحى والعامية هو كون الأولى معربة والثانية غير معربة. وهل سقوط الإعراب من اللغة العامية يعد انحطاطاً في اللغة أو يعد ارتقاء؟ وهل الإعراب في اللغة الفصحى ضروري لا بد لها منه أو هو أمر كمالي يزدان به الكلام ولا حاجة فيه إليه أو لا هذا ولا ذاك وإنما هو كالعضو الأثري يعد أثراً باقياً من حروف أو كلمات كانت في القديم الأقدم تستعمل للتفريق بين المعاني المختلفة ثم أضعفتها قلة الحاجة إليها في الاستعمال حتى أدركها الضمور فانضمرت كما ينضمر العضو إذا عطل عن عمله فصارت حركات بعد أن كانت حروفاً أو كلمات. ثم أدى بها هذا الضمور في الأخير إلى سقوطها بتاتاً من الكلام كما نراه اليوم في كلام العامة.

هذه أسئلة لسنا الآن في صدد الجواب عليها سوى أننا نقول مجملاً على السؤال الأول إن سقوط الإعراب من اللغة العامية لا يجوز أن يعد انحطاطاً في اللغة بل هو ارتقاء لأن الإعراب إن كان حاجة في الكلام فوجود الحاجة نقص وزوالها كمال وإن كان قيداً له فسقوط القيد إطلاق والمطلق أحسن حالاً من المقيد. وهل غاية الكلام إلا الإفهام وأنا إذا استطعت أن أفهم المخاطب مرامي من دون إعراب كان من النقص أو من العبث أن أستعمل الإعراب في الخطاب.

ونقول على السؤال الثاني إن أهل النحو قد ادعوا أن الحركات الإعرابية إنما

جيء بها في الكلام للتمييز بين المعاني المختلفة كالفاعلية والمفعولية والإضافة فإن صحت دعواهم هذه كان الإعراب ضرورياً في الكلام وليست هي بصحيحة بدليل أننا نرى العامة يتفاهمون بلغتهم غير المعربة ويميزون تلك المعاني المختلفة في كلامهم وهو خال من حركات الإعراب. ثانياً إن في الكلام قرائن كثيرة تكفي السامع مؤونة التمييز بين المعاني المختلفة بواسطة هذه الحركات الإعرابية. ثالثاً لو كان التمييز بين المعاني المختلفة لا يكون إلا بهذه الحركات للزم أن تكون اللغات كلها معربة كالعربية لأن الكلام تعتوره تلك المعاني المختلفة في جميع اللغات واللازم باطل فكذا الملزوم. رابعاً لو كان التمييز بين المعاني المختلفة متوقفاً على وجود هذه الحركات الإعرابية في الكلام للزم عدم التمييز بينها في المبنيات وفي الكلمات التي إعرابها تقديري لأن الحركات الإعرابية في كلا القسمين غير موجودة ولا محسوسة عند المخاطب وإنما هي مفروضة فرضاً واللازم باطل لأننا نفرق بين المعاني المختلفة في المبنيات وفي المعربات إعراباً تقديرياً رغم انتفاء الحركات الإعرابية فكذلك الملزوم باطل أيضاً.

نعم يجوز أن يعد الإعراب في الكلام من كماليات اللغة لا من ضرورياتها لأن الحركات الإعرابية تتنوع بها أحوال الكلام وتتغير نبراته بين رفع ونصب وخفض وجزم ويكتسب الكلام منها رنة خاصة تلتذ بها المسامع خصوصاً إذا صحبها التنوين الذي هو من خواص المعربات. فلو قيل هذا القول في الحركات الإعرابية لكان له وجه وأما القول بأنها من الضروريات في الكلام كما ادعاه النحاة فقد علمتم بطلانه.

هذا والذي تطمئن إليه النفس هو ما جاء في القسم الأخير من السؤال الثاني من أن هذه الحركات الإعرابية ليست من ضروريات الكلام ولا من كمالياته وإنما هي كالثندوة في الرجل أثر باق من حروف أو كلمات كانت تستعمل في الدهر الأول ثم قلت الحاجة إليها فقل استعمالها حتى أدركها الضمور فانضمرت كما ينضمر العضو إذا عطل عن عمله وصارت حركات بعد أن كانت حروفاً.

هل اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة كما ادعاه بعضهم؟

إن اللغة المعربة الفصحى أصبحت عندنا منذ قرون عديدة لغة الشعر والكتابة دون الكلام فيها ننظم الشعر وبها نؤلف الكتب العلمية والأدبية وننشر الصحف والمجلات ولكننا في محادثاتنا اليومية نتكلم بلغة غير معربة هي اللغة العامية التي عمت جميع العرب في جميع الأقطار من بدو وحضر على اختلاف في اللهجات باختلاف البلاد.

إن حادثة سقوط الإعراب من الحوادث التي قيدها التاريخ ولم يغفلها كما تدل عليه قصة أبي الأسود مع ابنته في بيان السبب الذي حمله على وضع علم النحو حتى أنهم ذكروا في كتبهم أول لحن سمع بالبادية «هذه عصاتي» وأول لحن سمع في العراق «حي على الصلاة» وهكذا أخذ اللحن يفشو في الكلام بعد ظهور الإسلام حتى أدى فشوه إلى سقوط الإعراب من اللغة كما نراه اليوم.

زعم بعض الناس من أهل الأدب في زماننا الحاضر أن اللغة الفصحى المعربة كانت في القديم كلام الخاصة دون العامة وأن العامة كانوا يتكلمون بلغة غير معربة كلغة العامة اليوم وأن الإعراب كان خاصاً بلغة الشعر والخطابة دون لغة المحادثة وكل ذلك باطل لم يقم عليه دليل.

ولو صحت هذه الدعوى للزم أن تكون الأمة العربية في العصر الجاهلي ذات طبقتين طبقة خاصة وهي الطبقة المتعلمة وعامة وهي الطبقة الجاهلة مع أن القرآن وغيره من كتب القوم شاهد بأن العرب أجمع كانوا في ذلك العصر أميين فقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿ليبعث في الأميين رسولا﴾ وكتب التاريخ والأدب أيضاً شاهدة بأن الأمية كانت ضاربة أطنابها على جميع طبقات الأمة العربية في تلك الأعصر.

وإذا قيل إن المراد بالخاصة هنا هم أهل الرئاسة والشرف لا أهل العلم قلنا إن كتب الأدب طافحة بما نقله إلينا الرواة من كلام العرب المنظوم والمنثور فقد نقلوا إلينا كلام جميع طبقات الأمة في محاوراتها اليومية وفي مواسمها وفي مفاخراتها

ومنافراتها من ملوكها وأشرافها إلى رعاة إبلها حتى عجائزها وصبيانها بل حتى عبيدها ومواليها وكل كلام هؤلاء فصيح معرب فمن هم العوام الذين كانوا يتكلمون بلغة غير اللغة المعربة الفصحى.

هذا عنترة بن شداد العبسي لم يكن إلا عبداً من عبيد بني عبس وراعياً من رعاة إبلهم وهو مع ذلك أمي لا يحسن القراءة ولا الكتابة ناهيك بمعلقته المشهورة مثالاً من أفصح الأمثلة للغة الفصحى المعربة وكذلك كان طرفة بن العبد صاحب المعلقة المشهورة فإن قصته مع المتلمس في مسألة الصحيفة التي كتبها لهما عمرو بن هند ملك العرب تدل صريحاً على أنهما كانا أميين لا يحسنان القراءة والكتابة. فمما لا يستراب فيه أن الإعراب كان موجوداً في كلام جميع طبقات العرب في العصر الجاهلي.

اختلاف لهجات القبائل

إن الذين زعموا أن لغة العامة كانت في القديم غير معربة كلغتنا اليوم لم يدعهم إلى هذا المزعم الفاسد إلا ما رواه في الزمن القديم من اختلاف لهجات القبائل العربية حتى ظنوا أن للعرب إذ ذاك لغة عارية من الإعراب غير اللغة الفصحى المعربة فاضطروا إلى القول بأن هنالك لغتين معربة وهي للخاصة وغير معربة وهي للعامة.

أما الحقيقة فهي خلاف ما قالوا لأن اختلاف اللهجات باختلاف القبائل أمرٌ لا يستلزم سقوط الإعراب من الكلام، أما أولاً فلأنه خاص بكلمات محددة معدودة وأما ثانياً فلأنه في غير الإعراب ولم يأتِ منه في الإعراب إلا شيء قليل كإعراب المثنى بالألف مطلقاً وكإعراب الأسماء الخمسة بالألف في حالتي النصب والجر عند بعض القبائل إلى غير ذلك مما هو خاص بكلمات محدودة كما هو مذكور في كتب النحو. على أن ما ورد من اختلاف اللهجات في الإعراب لم يكن إلا اختلافاً في نوع الإعراب لا في وجوده وعدمه كإعراب خبر ما أخت ليس بالرفع عند بني تميم وبالنصب عند الحجازيين فكلا الفريقين يعربان خبر ما وغاية ما هنالك من الاختلاف هو أن فريقاً يعربه بالرفع وفريقاً يعربه بالنصب. ولم ينقل لنا قط علماء اللغة أن قبيلة تعرب وقبيلة لا تعرب.

ولنورد لكم شيئاً من اختلاف لهجاتهم ضاربين صفحاً عن بيان الأسباب التي اقتضت حصول هذا الاختلاف في لهجات القبائل ليتبين بذلك أن اختلاف اللهجة لا يستلزم أن هناك لغة غير معربة. تكاد تنحصر طرق اختلاف اللهجات في الأمور الآتية:

(١) الأول في الحركات نحو نستعين ونستعين بفتح النون وكسرها قال الفرّاء هي مفتوحة في لغة قريش وأسد وغيرهم يكسرها. وفي نوادر أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي تقول العرب عامة عطس يعطِس يكسرون الطاء من يعطس إلا قليلاً منهم يقولون يعطُس أي بضم الطاء وتقول عرب الحجاز قتر يقتِر بالكسر وفيها لغة أخرى يقتُر بالضم وهي أقل اللغات.

وفي الصحاح جرعت الماء بالفتح لغة أنكرها الأصمعي والمعروف جرعت بالكسر. وفي ديوان الأدب للفارابي القص بالكسر لغة في القص وهي أردأ اللغتين. وفي نوادر اليزيدي أيضاً وتقول في كل لغة هذا ملاك الأمر وفكاك الرقاب بالكسر وقد جاء عن بعض العرب أنه فتح هذين الحرفين وهي لغة رديئة. وقال ابن السكيت في الإصلاح يقال في الإشارة تلك بفتح التاء لغة رديئة والشايع كسرها.

(٢) الثاني في الحركة والسكون نحو معكم ومعكم فبعض العرب يقولها بالفتح وبعضهم بالسكون ونحو عشرة بسكون الشين عند الحجازيين وبفتحها وكسرها عند تميم.

(٣) الثالث في إبدال الحروف نحو أولئك وأولالك كإبدال الميم باء في لغة مازن فيقولون باسمك في ما اسمك وفي الصحاح قال الخليل افلطني لغة تميمية قبيحة في افلتني والطرياق لغة رديئة في الترياق وفي الجمهرة تمتى في معنى تمطى في بعض اللغات. ومن ذلك الاستنطاء في لغة سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار تجعل العين الساكنة نوناً إذا جاورت الطاء نحن أنطى في أعطى ومن ذلك الطمطمانية التي تعرض في لغة حمير كقولهم طاب امهواء أي طاب الهواء وقد ورد بها الحديث ليس من أم بر أم صيام في أم سفر. ومن ذلك الوتم في لغة اليمن التي تجعل السين تاء كالنات في الناس ومن ذلك الشنشنة في لغة اليمن أيضاً تجعل

الكاف شيناً مطلقاً كلبيش اللهم لبيش أي لبيك ومن العرب من يجعل الكاف جيماً كالجعبة بمعنى الكعبة وذكر ابن فارس في فقه اللغة اللغات المذمومة فذكر منها العنعنة لتميم أو قيس وهي إبدالهم الهمزة المبدوء بها عيناً فيقولون في أن عن وفي أمان عمان وذكر الكشكشة وهي إبدالهم كاف المخاطبة شيناً فيقولون عليش في عليك أو هي زيادة شين بعد الكاف المكسورة مثل عليكش في عليك وذكر جعجعة قضاعة وهي تحويلهم الياء جيماً إذا وقعت بعد العين أو مطلقاً فيقولون الراعج خرج معج يريدون الراعي خرج معي ويقولون غلامج أي غلامي وبصرج وكوفج في بصري وكوفي.

(٤) الرابع في الهمز والتليين فمنهم من يقول مستهزئون ومنهم من يقول مستهزون ومؤمنون وَمومنون والرأس والراس ويأمرهم ويامرهم ونحو ذلك.

(٥) الخامس في التقديم والتأخير نحو صاعقة وصاقعة والجذب والجبذ.

(٦) السادس الإتمام والنقص كحذف نون من الجارة عند خثعم وزبيد إذا وليها ساكن وإبقائها عند غيرهم فيقولون في خرجت من البيت خرجت ملبيت.

(٧) السابع في الإدغام والفك مثل فك المثلين في المضارع المجزوم بالسكون في المضعف وأمره عند الحجازيين نحو أن يمد يده فامدد يدك وإدغامهما عند تميم نحو أن يمد يده فمد يدك.

(٨) الثامن في التصحيح والإعلال كإعلال الأفعال الثلاثية التي من باب علم كرضي وبقي عند تميم بقلب يائها ألفاً وكسرتها فتحة فيقولون رضى وبقى وغيرهم يصححها.

(٩) التاسع في الإمالة والتفخيم مثل قضى ورمى فبعضهم يفخم وبعضهم يميل.

(١٠) العاشر في الحرف الساكن يستقبله مثله فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم نحو اشتروا الضلالة واشتروا الضلالة.

(١١) الحادي عشر في التذكير والتأنيث فإن من العرب من يقول هذه البقر وهذه النخل ومنهم من يقول هذا البقر وهذا النخل.

(١٢) الثاني عشر في صورة الجمع نحو أسرى وأسارى.

(١٣) الثالث عشر في الوقف على هاء التأنيث فمنهم يقف عليها بالهاء ومنهم من يقف عليها بالتاء نحو هذه أمه وهذه أمة.

(١٤) الرابع عشر في معاني الكلمات اللغوية فإن من العرب من يستعمل النوى مثلاً بمعنى البعد والفراق ومنهم من يستعملها بمعنى الدار وبمعنى النية وهذا الاختلاف هو منشأ الألفاظ المشتركة في اللغة العربية وقد تكون الكلمة بمعنى عند قوم وبضده عند غيرهم كالجون مثلاً فإنه بمعنى الأبيض ومعنى الأسود والأضداد في العربية كثيرة وتقول حمير للقائم ثب أي اقعد وروي أن زيد بن عبد الله بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فألفاه في متصيد له على جبل مشرف فسلم عليه وانتسل له فقال له الملك ثب أي إجلس وظن الرجل أنه أمره بالوثوب من الجبل فقال ستجدني أيها الملك مطواعاً ثم وثب من الجبل فهلك فقال الملك ما شأنه فأخبروه بقصته وغلطه في الكلمة فقال إما أنه ليست عندنا عربية من دخل ظفار وحمير أي فليتعلم الحميرية.

إن هذا هو معظم الأمور التي يتكون بها اختلاف لهجات القبائل عند العرب. وهذه اللغات كلها مسماة منسوبة إلى أصحابها وهي وإن كانت لقوم دون قوم فإنها لما انتشرت تعاورها كل.

وأنتم ترون أنه لا شيء في اختلاف اللهجات مما يخل بالإعراب فبذلك تعلمون أن لغة العرب كلهم على اختلاف لهجاتهم كانت كلها معربة ولم تكن لهم لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون أخرى كلغتنا العامية اليوم.

وأيضاً أن علماء اللغة قد رأوا للعرب كلمات وردت منهم مخالفة للقياس فعدوها من أغلاطهم كقولهم مالك الموت في موضع ملك الموت وكهمزهم مصائب وهو غلط منهم ومن أغلاطهم قولهم حلأت السويق ورثأت زوجي بأبيات واستلأمت الحجر ومنها قولهم إدمانة في موضع إدماء في قول ذي الرمة والرجل آدم ولا يقال إدمانة فقد جعلوا هذا وأمثاله من أغلاطهم ولو كانت هناك لغة عامية تختص بها طبقة دون طبقة لقالوا إن هذا من كلام عامتهم ولم ينسبوهم فيه إلى الغلط.

وخلاصة القول أننا لم نجد فيما ذكره علماء اللغة ولا فيما رواه لنا رواتها معربة ما يدل على أن العرب كانوا يتكلمون في القديم بلغتين فصحى معربة وعامية غير معربة بل كل ما جاءنا عنهم دليل على أنهم كلهم على اختلاف لهجاتهم كانوا يتكلمون بلغة معربة وهي ما نسميه باللغة الفصحى.

نظرة إجمالية
في حياة المتنبي

الإهداء

إلى الإنسانية في أجلّ مظهر من مظاهرها اعترافاً بتقديري لها والإشادة بفضلها.

إلى مكتبتي وأستاذي الدائم في الحياة.

إبراهيم العلوي

ليس الإنسان بابن أمه وأبيه فقط.

نعم إن الإنسان من حيث إنه حي عاقل متخلق بأخلاق متخالفة وجارٍ على عادات متباينة، ومن حيث إنه خاضع لظروف وأحوال متضاربة بين الخير والشر، ومن حيث إنه مدفوع بدوافع شتى إلى أفعال متراوية بين الحسن والقبح ـ إن الإنسان من هذه الحيثيات كلها، لا يكون بابن أمه وأبيه فقط، بل كما أنه ابن أمه وأبيه كذلك هو ابن أسرته وعشيرته، وابن الدين الذي يدين به والنحلة التي ينتحلها. وكذلك هو ابن المجتمع الذي عاش بين أهله، والإقليم الذي تقلب تحت جوه، وكذلك هو ابن الأمّة التي انتمى إليها والحكومة التي يخضع لأحكامها وبالجملة هو ابن زمانه ومكانه.

ومعنى أنه ابن هذه الأمور كلها، أن كلاً منها يُعَدُّ سبباً من أسباب تكوينه مادياً وأدبياً. فالزمان والمكان والدين والعقيدة والحكومة والحالة الاجتماعية والعادات القومية، كلها ذات صلة بتكوين المرء، لا تقل في الحقيقة عن صلة أبيه وأمه به.

فالإنسان إذن ليس بابن أمه وأبيه فقط، بل هو ابن هذه الأمور كلها.

فإذا أردنا أن نعرف حياة رجل من الغابرين معرفة حقيقية، وجب علينا أن نلم بهذه الأسباب التي كل واحد منها ذو علاقة بتكوينه وإنشائه على الصفات التي كان

عليها في حياته. فكما يجب أن نعرف بالضبط حياة أمه وأبيه وأسرته وذويه، كذلك يجب أن نعرف أحوال الظروف التي نشأ فيها من زمان ومكان. وإلا لم نكن عرفنا من حياته سوى أنه ابن فلان، وأنه ولد سنة كذا، وعاش كذا مدة من الزمن. ومعرفة ذلك لا تجدي نفعاً، لأننا نريد أن نعرف حياته معرفة تحليلية بعللها وأسبابها، حتى يكون كرجل عاش بين ظهرانينا، فجالسناه، وعاشرناه زماناً طويلاً، فعجمنا عوده، واطّلعنا على هُجرُه وبُجره[1].

هذه هي الطريقة التي يجري عليها كُتّاب العصر في تراجم من غَبَرَ من الرجال. فالترجمة ليس بالأمر السهل، بل هي محتاجة إلى بحث وتنقيب طويلين، وإلى تحليل وتركيب صحيحين، ربما استغرقا مدة مديدة من الزمان.

وإني آسف، جداً، على أنني لم أجد من الوقت ما يتسنّى لي فيه أن أتفرغ للبحث والتنقيب عما يلزم لمعرفة حياة هذا الشاعر الكبير، وإني جئت في هذه العجالة لأنظر في حياته نظرة إجمالية، فمعذرة مني إليكم.

منشا المتنبي:

كل الرواة متفقون على أن المتنبي ولد في الكوفة، ولكنه قدم الشام في صباه، وبها نشأ وتأدب.

وهنا ترد هذه الأسئلة:

ما سبب ذهاب المتنبي إلى الشام؟ ومع من ذهب وهو صبي؟ ومن الذي كفله هناك حتى استطاع أن يتعلم ويتأدب في صباه؟ وكم كان له من العمر لما فارق الكوفة؟

إن هذه الأسئلة غامضة جداً، إذ لم نجد، فيما قرأناه من تراجم المتنبي ومن شعره، شيئاً يكون جواباً لهذه الأسئلة، أو لبعضها.

وقد روى له صاحب (الصبح المُنبي) بيتين كتب بهما وهو في الحبس إلى الوالي الذي اعتقله بحمص وهما:

---

(١) اي عيوبه او احزانه.

بـيـدي أيـهـا الأمـيـر الأريـب | لا لـشـيء إلا لأنـي غـريـب
أوْلأُمٍّ لـهـا إذ ذكـرتـنـي | دم قـلـب بـدمـع عـيـن يـلـوب[1]

فهذان البيتان يدلان على أنه غريب، وأنه بعيد عن أمه.

وفي ديوان المتنبي قصيدة كتب بها إلى الوالي أيضاً، وهو في الاعتقال وقد جاء في القصيدة ما يدل على أنه كان عند اعتقاله دون البلوغ، إذ قال يخاطب الوالي:

تـعـجَّـلَ فـي وجـوب الـحـدود | وحَـدي قُـبـيـلَ وجـوب الـحـدود

يقول: تعجل عليّ إيجاد الحدّ، وأنا لم يجب علي السجود، لأني لم أزل من الصبيان.

فإذا كان عند اعتقاله دون البلوغ، فكم كان عمره يوم قدم الشام من الكوفة؟ فهل كان ابن سبع، أو أقل، أو أكثر؟

وذلك كله يستبعد معه سفره إلى الشام وحده.

ولما كانت حياة المتنبي في صباه هي الأساس الذي تقوم عليه، وتعترف به حياته من بعد، وجب قبل كل شيء معرفتها، لنعلل بها كثيراً من أحواله في حياته الأخرى. ولكنا، ويا للأسف، نرى حياته الأولى مظلمة في وجوهنا، لا نهتدي منها إلى ما نريد.

لا شك أن أسرة المتنبي لم تكن من أولي الغنى والثروة، وإنما كانت متوسطة الحال، أو دون المتوسطة إذا نظرنا بالصحة إلى ما رووا من أن أباه كان سقاءً في الكوفة. ولو أن المتنبي كان نابتاً في بيت من بيوت الثروة والغنى، لأمكن أن نقول إنه عند سفره إلى الشام أخذ معه من المال ما يكفيه، أو إن المال كان يرسل إليه من الكوفة وهو في الشام. ولكن، لا هذا ولا ذاك، لأنه من بيت غير ذي ثروة.

على أنا نراه في أيام صباه وهو في الشام يمدح الناس ويأخذ منهم الجوائز، فقد مدح محمد بن عبيد الله العلوي المشطب بقصيدته التي يقول في مطلعها:

---

(١) في النسخة المنقولة عن الأصل (بدع عين).

أهــلاً بــدارٍ ســبــاك أغــيــدُهــا　　أبــعــدُ مــا بــان عــنــك خُــرَّدُهــا[1]

وقال، وهو في المكتب يمدح رجلاً آخر كناه بأبي الفضل بقصيدة، قال في مطلعها:

كـفّـي أرانـي، ويـك، لـومك ألـومـا　　هـمٌّ أقـام عـلـى فـؤاد أنـجـمـا[2]

ومدح في صباه أيضاً عبيد الله بن خلكان، وسعيد بن عبيد الله بن الحسين الكلابي المنجمي، وأبا نصر شجاع بن محمد بن أوس بن معن بن الرضى الأزدي، وعلي بن أحمد الطائي، وغير هؤلاء من رجال زمانه. فلعله كان يعيش بما يأخذه من جوائز هؤلاء الممدوحين، إذ ليس له حرفة يحترفها، بل لم يزل صبياً في المكتب. إن هذه الاحتمالات والظنون التي نبديها على علاتها غير كافية في فهم حياة المتنبي في صباه، وإنما هي نظرات نقصد بها تنبيه الناظرين في حياته إلى حل هذه العويصة.

مراميه النفسية في صباه:

كان زمان المتنبي زمان التغلب بالقوة، فكل من ساعدته الظروف وكانت لديه قوة كافية، استطاع أن يتغلب على البلد الذي هو فيه، فيكون فيه مالك الأمر والنهي.

وكذلك كان في كل بلد أمير، وفي كل قطر ملك، بل ملوك.

ولما كان المتنبي قد فطر على جانب عظيم من الذكاء والفطنة، وأوتي من طلاقة اللسان، وفصاحة البيان، وحرارة الجَنان، ما لم يؤته غيره من أهل الوسط الذي هو فيه، تولد في الطموح إلى الرئاسة، وإلى المناصب العالية منذ نعومة أظفاره، وصار يحتقر الأمراء والملوك في نفسه، ويرى نفسه أحق منهم بما هم فيه. والدليل على ذلك، ما جاء في شعره الذي قاله في حياته، فإنك إذا طالعته بتدبّر[3]، وجدت فيه ما يدل على ما ذكرنا بكل صراحة. ولنورد بعض الشواهد على ذلك من شعره.

---

(١) في النسخة الأصل (سيان).
(٢) في النسخة الأصل (لومل).
(٣) في النسخة الأصل: بقدير.

كانت للمتنبي وفرة[1]، فقيل له وهو في المكتب: ما أحسنَ هذه الوفرة! فقال:

لا تحسن الوفرة حتى ترى ... منشورة الضفرين يوم القتالْ
على فتى[2] معتقلٍ صَعْدَةً ... يعلها من كل وافي السِبالْ

وقال أيضاً، وهو من شعره في صباه:

محبي قيامي ما لذلكمُ النصل[3] ... بريئاً من الجَرحى[4] سليماً من القتلِ؟
أرى من فِرِنْدي قطعة من فرنده ... وجودة ضرب الهام فيّ جودة الصقل
وخضرة ثوب العيش في الخضرة التي ... أرتك احمرار الموت في مدرج النملِ
أمِط عنك تشبيهي بما وكأنه ... فما أحد فوقي ولا أحد مثلي

ومما يدل على أنه منذ نعومة أظفاره كانت نفسه نفس ثائر على أهل زمانه، قوله في صباه:

إلى أي حين أنت في زي مُحرِمْ؟ ... وحتى متى في شقوة؟ وإلى كَمْ؟
وإلا تمت تحت السيوف مكرَّماً ... تَمُتْ وتقاسِ للذي غير مكرَم

وقال بعدما ذم مُقامه بأرض نخلة، وهي قرية لبني كلب عند بعلبك:

عِشْ عزيزاً، أو مُتْ وأنت كريم ... بين طعن القنا وخفق البنود
إن أكن معجباً فعجب عجيب ... لم يجد فوق نفسه من فريد
أنا في أمة تداركها اللـ ... ـه غريب كصالح في ثمود

وقال في صباه أيضاً من قصيدة:

يخيل لي أن البلاد مسامعي ... وأني منها ما تقول العواذلُ
ومن يبغِ ما أبغي من المجد والعلى ... تساوى المحابي عنده والمقاتلُ
ألا ليست الحاجات إلا نفوسكم ... وليس لنا إلا السيوفَ وسائلُ

---

(١) الوفرة: ما سال من الشعر على الأذنين، وجمعها: وفار.
(٢) في النسخة الأصل: فتن.
(٣) في النسخة الأصل: الفصل.
(٤) في النسخة الأصل: والجرحى.

وقال أيضاً من قصيدة في صباه:

لـيـس الـتـعـلـل بـالآمـال مـن إربـي ... ولا الـقـنـاعـة بـالإقـلال مـن شـيـمـي

ومنها، وهو يدل على أنه كان رقيق الحال، أي فقيراً:

لُمِ الليالي التي أخنت على جدتي ... بـرقـة الـحـال واعـذرنـي ولا تَـلُـمِ

أرى أنـاسـاً ومـحـصـولـي عـلـى غـنـم ... ونكرَ جود ومحصولي على الكلمِ

وقال يخاطب نفسه بعد توعّده أهلَ زمانه:

ردي حياض الردى يا نفس واتركي ... حياضَ خوف الردى للشاءِ والنَّعَمِ

إن لـم أذرك عـلـى الأرمـاح سـائـلـة ... فـلا دُعـيـتُ ابـنَ أمّ الـمـجـد والـكـرمِ

ومنها، وهو يدل على احتقاره الملوك والأمراء في زمانه، وأنه يرى نفسه أحق منهم بالملك:

أيـمـلـك الـمـلـك والأسـيـاف ظـامـئـة ... والـطـيـر جـائـعـة لـحـم عـلـى وَضَـمِ؟

مَـنْ لـو رآنـي مـاءً مـات مـن ظـمـأ ... ولـو عـرضـت لـه فـي الـنـوم لـم يـنـمِ

مـيـعـاد كـلّ رفـيـق الـشـفـرتـيـن غـداً ... ومن عصى من ملوك العرب والعجمِ

فـإن أجـابـوا، فـمـا قـصـدي بـهـا لـهـم ... وإن تـولـوا فـمـا أرضـى لـهـا بـهـم

إن هذه الشواهد التي ذكرناها هنا، ليست من القصائد التي امتدح بها المتنبي رجال زمانه، وإنما هي من قصائد قالها في أغراض نفسية[1]، ولم يصانع في قولها أحداً، فهي إذن تدل دلالة واضحة على ما كان يرمي إليه من الرئاسة[2]، وعلو المنزلة، وعلى مقته من كان في زمانه من الملوك والأمراء، واحتقاره إياهم، وهل يدل هذا على أنه كبير النفس؟

نحن نجيب على[3] هذا السؤال بما يأتي:

---

(١) في الأصل المنقول (نفسه).

(٢) في الأصل المنقول (الرئاحة).

(٣) الصواب تعديته بـ(عن).

هل كان المتنبي كبير النفس ومن عظماء الرجال؟

سمعت مرة أحد أصدقائي الفضلاء، وأنا في القدس يتكلم عن[1] المتنبي، ويصفه بأنه كبير النفس، فأنكرت عليه ذلك. وأنا أبين هنا رأيي في هذه المسألة بما يتضح به وجه الإنكار فأقول:

إن المتنبي وإن كان من نعومة أظفاره يرمي إلى عظائم الأمور، ويطمح إلى المناصب العالية من الرئاسة وعلو المنزلة، ويستصغر في جنب[2] همته جميع معاصريه من الملوك والأمراء كما دل عليه شعره ـ لم يكن صادق العزيمة، ولا قوي الإرادة. وأنت تعلم أن أول شرط يشترط لكبر النفس، هو صدق الإرادة، وقوة العزيمة.

أما المتنبي، فإنه في أول أمره طلب الرئاسة بالسيف، وهو يعلم أن لا وسيلة إلى الرئاسة في زمانه إلا السيف، فخرج على والي حمص، وهو ابن علي الهاشمي، وكان خروجه في بني عدي بأرض سلمية من عمل حمص، فبلغ الوالي أنه يريد أن يأخذ البلد، ويستولي عليه. والظاهر أن المتنبي لم يكن مستعداً للأمر الذي يحاوله، فقبض عليه ابن الهاشمي في قرية يقال لها (كوتكين)، وجعل في رجله وعنقه خشبتين من خشب الصفصاف، فقال المتنبي:

زعم المقيم بكوتكين بأنه ... من آل هاشم بن عبد مناف
فأجبته: مذ صرت من أبنائهم ... صارت قيودهم من الصفصاف!

وقال، وهو في السجن يخاطب رجلاً يعرف بأبي دلف بن كنداج:

كن أيها السجن كيف شئت فقد ... وطنت للموت نفس معترف
لو كان سكناي فيك منقصة ... لم يكن الدر ساكن الصدف

إلى هنا نرى أن المتنبي رابط الجأش، ثابت العزم، غير مبال بالسجن ولا بالموت في سبيل ما يرميه لنفسه كما تدل عليه هذه الأبيات. ولننظر ما كان منه بعد ذلك.

---

(١) الصواب تعديته بـ(على).
(٢) في الأصل المنقول (جينب).

لا نعلم كم لبث المتنبي في السجن. والظاهر أنه لم يبقَ فيه مدة طويلة. ولكنه ظهر منه الجزع، وبدا فيه خَوَرُ العزيمة وضعف الإرادة. فبينما كنا نسمعه يقول:

كن أيها السجن كيف شئت فقد وطنت للموت نفس معترف

إذ رأيناه يكتب من السجن إلى الوالي قصيدة تدل على أنه انكسر عزمه، وانحلت عُرا[1] صبره، حيث قال في تلك القصيدة:

أمالكَ رقّي ومَن شأنه هبات اللجين وعتق العبيد
دعوتك عند انقطاع الرجاء والموت مني كحبل[2] الوريد
دعوتك لمّا براني البلاء وأوهن رجلي ثقل الحديد
وقد كان مشيهما في النِعالِ فقد صار مشيهما في القيود
وكنت من النّاس في محفل فها أنا في محفل من قرود
فمالك تقبل زوُرَ الكلام وقدرُ الشهادة قدرُ الشهود
وكن فارقاً بين دعوى أردت ودعوى فعلت بشأوٍ بعيد

ومعنى البيت الأخير: ينبغي أن تفرق بين دعوى من يقول أردت أن أفعل كذا، ودعوى من يقول فعلت كذا.

أي أن الذين وشوا بي عندك إنما قالوا لك إنه يريد أن يأخذ البلد، وما قالوا لك إنه أخذ بالفعل، وبين الإرادة والفعل بون بعيد.

ففي هذا البيت اعتراف من المتنبي بالذنب، إذا اعترف فيه بأنه أراد الخروج على الوالي ولكنه اعتذر بأنه لم يفعل، وأن إرادته بقيت مجردة من الفعل، وهو اعتذار بارد في هذا المقام. وسواء أطالت[3] مدة سجنه أم قصرت، فماذا فعل المتنبي بعد خروجه من السجن؟

إن حياة المتنبي تنقسم بعد هذه الحادثة إلى ثلاثة أدوار:

---

(١) في الأصل المنقول (عرى).
(٢) في الأصل المنقول (كجعل).
(٣) في الأصل المنقول (طالت).

الدور الأول ينتهي باتصاله بسيف الدولة، والدور الثاني ينتهي باتصاله بكافور الإخشيدي في مصر، والدور الثالث ينتهي بحادثة قتله في العراق.

أما هو في الدور الأول[1]، فشاعر سائل، يمدح كل من يطمع في نواله من الناس، فلا فرق بينه وبين غيره من شعراء عصره في مدح الناس لأخذ الجائزة، سوى أن المتنبيّ لما كانت شاعريته أقوى من غيره كان الناس في مدحه أرغب منهم في مدح غيره من الشعراء.

وإذا شئت أن تعرف الذين أضاع المتنبي شعره بمدحهم في هذا الدور، فهؤلاء هم:

(١) أبو العشائر الحسن بن علي العدوي.

(٢) أبو القاسم طاهر بن حسين العلوي.

(٣) أمير الرملة أبو محمد الحسن بن عبد الله.

(٤) علي بن محمد بن سيار التميمي.

وغيرهم نحو سبعة وعشرين رجلاً بين ملك وأمير وكاتب وقاضٍ وغيره، وليس فيهم ما ينطق المتنبي بمدحهم سوى أخذ الجائزة.

فالمتنبي في هذا الدور شاعر سائل متملق، يمدح الملوك والأمراء، ويصحبهم، ويجالسهم. فإذا قام أحدهم قال فيه شعراً، وإذا قعد قال فيه شعراً، وإذا شرب ارتجل فيه شعراً، وإذا نطق قال له: قلت حقاً، وإذا قتل أحداً قال: أحسنت أحسنت، وإذا ظلم أحداً قال: عدلت، وهكذا.

غير أن المتنبي كان له عند هؤلاء مقصد آخر غير أخذ الجائزة، وهو نيل ما ترمي إليه نفسه من المناصب العالية بواسطة اتصاله بالملوك والأمراء، ومدحه إياهم.

لكنه لم يتجاسر أن يبوح لهم بمقصده هذا، لا في هذا الدور، ولا في الدور الذي بعده. وإنما باح به وذكره لكافور فقط، إذ قال له من قصيدة يمدحه بها:

أبا المسك، هل في الكأس فضل أنالُهُ؟ فإني أغني منذ حين وتشربُ

(١) في الأصل المنقول (في الدور فشاعر).

إذا لم تنط بي ضيعة أو[1] ولاية فجودك يكسوني وشغلك يسلبُ

والنتيجة هي أن المتنبي كان يرمي إلى هذه الغاية منذ أيام صباه، فأخذ أولاً يطلبها من طريق القوّة، لكن والي حمص كان أقوى منه فقهره، فرجع عنها من هذا الطريق، وصار يطلبها من طريق آخرَ، وهو اتصاله بالملوك والأمراء ومدحه إياهم. ولو كان المتنبي ذا عزم قوي، وإرادة صادقة، لما رجع لأول صدمة أصابته عن طلب الولاية والرئاسة من طريق القوة. ولكنه لما ألقي به في السجن، خار عزمه، ووهنت إرادته، فرجع، وصار يطلب لُبانته[2] من طريق الاستجداء بالشعر، مع أنه يعلم علم اليقين، أن زمانه زمان تغلب، وأن الرئاسة فيه لا تستجدى، وإنما تؤخذ قهراً بالسيف، وأن العلم والأدب لا يجديان نفعاً، وأن من كان ذا قوة ومكر وخديعة استطاع أن يحصل في ذلك الزمان على إمارة، أو ولاية، وإلا فلا؛ لأن الحكومة في زمانه كانت متعددةً بتعدد البلاد، وكانت قائمة بالأشخاص، لا بالقوانين والنظامات السياسية، فكان طريق الخروج على الحكومة سهلاً، لا سيما إذا كان الشخص الذي قامت به الحكومة جائراً.

فلو كان المتنبي كبير النفس، لثبت في دعواه، ولم يرجع عن طريقه، ولكان كشبيبٍ الخارجي[3] فإما أن يصل إلى مطلوبه، وإما أن يموت دون الوصول إليه. ولكن المتنبي لم يثبت، بل رجع لأول صدمة أصابته بالسجن.

ثم إنه أذل نفسه، وابتذل شعره في مدح من لا يستحقون مدحاً، وهو مع ذلك يحتقرهم[4] ويراهم دونه في كل شيء كما قال:

أيملك السيف والأسياف ظامئة والطير جائعة لحمٌ على وَضَمِ[5]

***

---

(١) في الأصل المنقول (و).
(٢) في الأصل المنقول (لبته). واللبانة، هي الحاجة من غير فاقه بل من همة.
(٣) شبيب بن يزيد (٦٤٦ ـ ٦٩٧). ولد بالقرب من الموصل من جارية رومية. زعيم الخوارج. شن الحروب على الأمراء. هلك في الماء في وقعة عند جسر دجيل الأهواز.
(٤) في الأصل المنقول (يحتقرهم دونه).
(٥) الوضم: خشبة الجزار التي يقطّع عليها اللحم. تجمع على أوضام وأوضمة، ويقال: تركهم لحماً على وضم، اي أوقع بهم فذللهم وأوجعهم.

ثم إنه ماذا لقي في الدور الثاني من حياته عند سيف الدولة؟ ولعمري إن حياة المتنبي عند هذا الرجل لمن المعميات التي يصعب حلها!!.

كان موقف المتنبي تجاه ممدوحيه في الدور الأول موقف السائل تجاه المسؤول، والتابع تجاه المتبوع، والكاذب تجاه المكذوب عليه، وليس هو كذلك تجاه سيف الدولة الذي كان المتنبي عنده عزيزاً وذليلاً في وقت واحد.

كان عزيزاً: لأنه كان يجري عليه في السنة ثلاثة آلاف دينار، عدا الإقطاعات التي أقطعه إياها.

وكان ذليلاً: لأنها طالما غضب عليه من غير حق، وأعرض عنه من دون ذنب، وربما قدم عليه من لا خير فيه من الشعراء إهانةً له. وكان يتأخر عن مدحه في بعض الأحيان فيشتد غضب سيف الدولة، ويغري به أوباش[1] الناس ليهينوه، وكم مرة أهين المتنبي في مجلسه، ولم ينتصر له حتى أهين مرة بمحضر منه وشجَّ رأسه شجةً أسالت دمه، وسيف الدولة ساكت لم ينطق ببنت شفة!!.

وخلاصة القول أنّ المتنبي لازم سيف الدولة زهاء تسع سنين لقي فيها منه الأمرّينِ. كل ذلك والمتنبي لم يحد عن مدحه، ولم يفتر عن حبه، بل احتمل منه كل إهانة، ولم يهجه بعد فراقه كما هجا كافوراً، وهو لم يلقَ عند كافور من الذل عشر معشار ما لقي عند سيف الدولة، وأغرب من ذلك أنه داوم على مدحه بعد فراقه أيضاً. ومن نظر في الشعر الذي قاله المتنبي في سيف الدولة عند اتصاله به، وفي الشعر الذي قاله فيه بعد مفارقته، قال أو كاد يقول إنه كان موقف المتنبي تجاه سيف الدولة موقف المحب تجاه الحبيب، لا الشاعر المادح تجاه الممدوح، وإلا فما معنى قوله في قصيدته الميمية:

واحَرَّ قلباه ممن قلبه شَبِمُ[2] ... ومن بجسمي وحالي عنده سقمُ
ما لي أكتمُ حباً قد برى جسدي ... وتدعي حبَّ سيف الدولة الأممُ
إن كان يجمعنا حب لغرّته ... فليت أنا بقَدْرِ الحب نقتسمُ

(١) الأوباش والأوشاب: أراذل الناس.
(٢) الشبم: السم، الموت.

وهذه القصيدة هي التي حضر إنشادها أبو فراس وجماعة من الشعراء فبالغوا في الوقيعة في حق المتنبي، حتى همَّ جماعة بقتله في حضرة سيف الدولة لشدة إذلاله، وإعراض سيف الدولة عنه.

وقد عبر المتنبي في شعره عن سيف الدولة بالحبيب المعمَّم، وجعله مقابلاً للحبيب المقنّع، وذلك في قصيدة قالها بمصر يمدح بها كافوراً بعد مفارقة سيف الدولة، قال في مطلعها:

فـراقٌ، ومـن فـارقـت غـيـر مـذَمـمِ وأمٌّ، ومَـنْ يَـمَّـمْـتُ خـيـر مُـيَـمَّـمِ

يعني بقوله: (ومن فارقت) سيف الدولة.

ثم قال:

ولـو كـان مـا بـي مـن حـبـيـبٍ مـقـنَّـعٍ عـذرت، ولـكـن مـن حـبـيـبٍ مـعـمَّـمِ

ولعمري، لو أتيح للمتنبي من يسأله في حياته، فيقول له: كيف يكون مَنْ فارقته غير مذمم وقد أهنت بمحضره، ففارقته ذَليلاً مُهاناً، وطالما أعرض عنك لغير ذنب، وغضب عليك لغير جرم، وسمع فيك قول الوشاة، وأغراهم باحتقارك؟ وهل تجرأ ابن خالويه النحويّ فشجَّ رأسك بمفتاح من حديد رماك به في محضر سيف الدولة إلا وهو عارف بأن ذلك موافق لما يريده بك ممدوحك من الحقارة؟ ذلك الممدوح الذي صرفت فيه ثلث شعرك، ومدحته بما لا يستحق مدحاً خلد له على الأيام ذكراً جميلاً لا ينسى؟ هذا مع أنك قد هجوت كافوراً ذلك الهجاء المرّ، ولم يكن أساء إليك بعض إساءة سيف الدولة، فهل أقدمك على هجاء كافور قبح منظره وإن لم يسئ إليك، وأخرك عن هجاء سيف الدولة حسن منظره وحبك إياه وإن جار في معاملتك، وأنت القائل:

ومـا الـحـسـن فـي وجـه الـفـتـى شـرف لـه إذا لـم يـكـن فـي فـعـلـه والـخـلائـق؟

لطأطأ رأسه حياءً، وسكت واجماً يحير جواباً.

فبهذا يتبين أن المتنبي لم يكن ممن حمل بين جنبيه نفساً كبيرة. ولو أنه صرف ما أوتيه من القوة الشعرية العظمى في غير الاستجداء بمدح ظَلَمة الملوك والأمراء، لكان أعظم من المتنبي الذي نعرفه اليوم. أنا لا أطالب المتنبي أن ينظم شعره إذ

ذاك في المواضيع العالية التي نتصورها، لأن ذلك محال، إذ هو في شعره تابع للعصر الذي عاش هو فيه.

لكني أقول: ما دام المتنبي ناقماً على ملوك زمانه، ومحتقراً لهم كما دل عليه كثير من شعره، كان يمكنه بعد عجزه عن محاربتهم بسيفه أن يحاربهم بشعره، فيندد بهم، ويشنع عليهم أفعالهم بوصف ما يراه من مساوئهم، وتقبيح ما يشاهده من سوء أعمالهم، أو كان يمكنه على الأقل أن يقف لهم بالمرصاد، فإن رأى لهم حسنة حمدهم عليها، وإن رأى لهم سيئة أنكرها عليهم. ولو أنه فعل كذلك، لجعل الله له عليهم سلطاناً، ولوجد له من أهل زمانه أعواناً!

***

لماذا لقب بالمتنبي؟

أكثر الذين كتبوا عن[1] المتنبي قالوا قولاً مبهماً إنه ادعى النبوة في بادية السماوة، وهي أرض بحيال الكوفة مما يلي الشام. فإن صح الخبر، كان ذلك سبب تلقيبه بالمتنبي. لكنه غير صحيح عندي، لأن مترجمي المتنبي اتفقوا كلهم على أنه ولد في الكوفة، ونشأ في الشام، وبها تأدب ونبغ في الأدب كما ذكرناه فيما سبق. فمن المستحيل عادة إذنْ أن يدعي النبوة قبل ذهابه إلى الشام، لأنه إذ ذاك صبي صغير.

وإن قيل ادعاها بعد ذهابه إلى الشام ونبوغه في الأدب، قلنا إن ذلك باطل أيضاً، لأن السماوة من بلاد العراق، والمتنبي لم يقدم العراق في أوائل نشأته إلا مرة واحدة. وذلك أنه ورد عليه كتاب من جدته لأمه، تشكو شوقها إليه، وطول غيبته عنها. فتوجه نحو العراق، ولم يمكنه دخول الكوفة على حالته تلك، فانحدر إلى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه، فكتب إليها يسألها المسير إليه، فحُمَّت لوقتها سروراً به، وماتت. فقال المتنبي يرثيها بقصيدته التي قال في مطلعها:

ألا لا أرى الأحداث حمداً ولا ذمّا فما بطشها جهلاً ولا كفّها حلما

---

(١) الصواب: كتبوا في المتنبي.

ثم إنه كرّ راجعاً إلى الشام، ومدح بعد رجوعه إليها، القاضي أبا الفضل أحمد ابن عبد الله بن الحسين الأنطاكي. فمتى ذهب إلى السماوة[(١)]، وادعى فيها النبوة؟.

ومما يدل على كذب هذا الخبر قولهم إنه لما فشا أمره، خرج إليه لؤلؤ أمير حمص نائب الأخشيد فاعتقله زماناً، ثم استتابه، وأطلقه. قالوا هذا، والسماوة ليست من أعمال الشام، بل هي من أعمال العراق. فكيف يخرج إليه والي حمص ويعتقله؟

نعم، إن والي حمص قد قبض على المتنبي واعتقله، ولكن سبب ذلك هو خروجه عليه بأرض سلمية[(٢)] من عمل حمص كما ذكرناه سابقاً، لا ادّعاؤه النبوة في بادية السماوة، إذ لا حكم لأمير حمص على السماوة.

ومن هنا نعلم أن هذا الخبر، أعني خبر ادعاء المتنبي النبوة، مختلق، وأن الذين اختلقوه أرادوا أن يؤيدوه، بما وقع من اعتقال المتنبي وسجنه، فأبطلوه!! لأن سبب الاعتقال والسجن معلوم كما تقدم.

ومما يؤيد كذب هذا الخبر، أنه لم يرد في شعر المتنبي ما يدل عليه لا صراحة، ولا تعريضاً. ومن البعيد أن يكون المتنبي قد قام بأعباء هذه الدعوة، ولقي في سبيلها ما لقي من الاعتقال والسجن، ولم يقل فيها شعراً أو لم يجئ لها ذكر في عرض شعره.

وأغرب من ذلك أن بعضهم ادعى أن للمتنبي قرآناً أيضاً! ولا ريب في أنه من الموضوعات بعد المتنبي. أما السبب الحقيقي في تلقيبه بالمتنبي، فقوله:

أنا في أمة ـ تداركها الله   غريب كصالح[(٣)] في ثمود[(٤)]؟

وهذا القول هو الصحيح فيما أراه، فإنه لما شبه نفسه بالأنبياء في هذا البيت،

---

(١) السماوة: قضاء من أقضية الديوانية في العراق، مشهورة بصنع «الأزر».

(٢) السلمية: قضاء من أقضية (حماه) في سوريا. شرقي نهر العاصي.

(٣) صالح (ع)، في ثمود. جاء ذكره في القرآن الكريم. دعاهم إلى التوحيد فلم يذعنوا له فأنزل فيهم القصاص.

(٤) ثمود: شعر عربي قديم باد أثره قبل ظهور الإسلام وقد ثبت وجوده تاريخياً في كتابة (سرجون) (٧١٥ ق. م.) وفي مؤلفات جغرافيي اليونان والرومان وفي الشعر الجاهلي.

لقبوه بالمتنبي، حتى اشتهر بهذا اللقب، وقد اشتهر غير واحد من الشعراء قبل المتنبي بلقب منتزع له من بيت من شعره، كالمرقش[1] والممزق[2] وغيرهما[3]. وقد ذكر الجاحظ[4] في (البيان والتبيين) جملة من الشعراء الذين لقبوا بألقاب أخذت من أشعارهم، فاشتهروا بها. فلمَ لا يجوز أن يكون المتنبي قد انتزع له هذا اللقب من قوله:

أنا في أمة ـ تداركها الله ـ غريب كصالح في ثمود؟

هل المتنبي شجاع؟

إن في شعر المتنبي ما يدل على أنه كان متصفاً بكثير من الصفات الفاضلة، كالإباء وعزة النفس والصبر والمجد والكرم والشجاعة وغير ذلك، ولا حاجة إلى إيراد شواهد من شعره على ذلك فإنها كثيرة معلومة عند أهل الأدب. غير أننا نريد أن ننبه الأفكار إلى مسألة أخرى، وهي:

أيصحُّ أن نكتفي بشعره في معرفة أخلاقه وثبوت تلك الصفات الفاضلة له، أم يجب أن نحققها بأدلة أخرى غير شعره؟

---

(١) المرقش الأكبر: هو ربيعة بن سعد بن مالك، ويقال عمرو بن سعد بن مالك. وسمي المرقش بقوله:
الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم
(٢) الممزق العبدي: هو شاس بن نهار، وسمي الممزق بقوله:
فإن كنت مأكولاً، فكن أنت آكلا وإلا فأدركني وإلا أمزق
(٣) من هؤلاء:
المتلمس: جرير بن عبد المسيح، وسمي المتلمس بقوله:
وذاك أوان العرض جن ذبابه زنابيره والأزرق المتلمس
ويروى، هي ذبابه. والعرض الوادي.
المثقب: محصن بن ثعلبة، وسمي المثقب بقوله:
رددن تحية وكنن أخرى وثقبن الوصاوص للعيون
والوصاوص، براقع صغار تلبسها الجارية.
(٤) الجاحظ: أبو عثمان: ولد في البصرة (٧٧٥ ـ ٨٦٨) وتوفي فيها. تثقف في البصرة وبغداد مطلعاً على جميع العلوم المعروفة في عصره، نسبت إليه فرقة الجاحظية من المعتزلة. كان ثاقب البصيرة، متزن العقل، دقيق التعليل. وهو من أئمة الأدب العربي، من مؤلفاته «الحيوان» في سبعة أجزاء طبع عام ١٩٣٨ و«البيان والتبيين» عام ١٩٣٢ و«البخلاء» عام ١٩٢٨. وكلها طبعت في مصر.

أما أنا، فإلى الشق الثاني من هذا السؤال أميل مني إلى الشق الأول؛ لأن الشعراء قد اعتادوا في الفخريات والحماسيات من أشعارهم أن يتمدحوا ويتبجحوا بكل ما شاؤوا من الصفات الفاضلة والخلال الحميدة سواء أكانت فيهم حقيقة أم لم تكن، فلا تكاد تجد شاعراً لم يدع لنفسه ما ادعاه المتنبي له، وربما رأينا من الشعراء من يفتخر بشيء اتصف هو بضده، فيدعي الشجاعة وهو جبان، ويتمدح بالجود وهو بخيل.

هذا أبو العتاهية، وشعره في الزهد وشعره في الدنيا، وقد روى لنا الرواة من أخباره ما يدل على أنه كان من أحرص الناس على جمع المال، وأرغبهم في الدنيا، وأجمعهم لحطامها.

وقد روى لنا الرواة من أخبار المتنبي أيضاً ما يدل على أنه كان يحب المال حباً جماً، وأنه كان حريصاً على جمعه وادخاره، وهو القائل:

ومن يُنفق الساعات في جمع ماله ... مخافة فقرٍ، فالذي فعل الفقر

إذن يلزم في إثبات ما يدعيه المتنبي من الخلال الفاضلة أن لا نكتفي بإيراد الشواهد عليها من شعره، بل يجب أن نؤيدها بأدلّة أخرى من غير شعره إن أمكن ذلك.

ولم أجد في الخصال التي ادّعاها المتنبي لنفسه ما هو مؤيد بغير شعره إلا شجاعته التي جاء فيها من شعره قوله:

عليّ لأهل الجور كل طِمِرّة[1] ... عليها غلامٌ ملء حيزومه[2] غمر[3]

يدير بأطراف الرماح عليهم ... كؤوس المنايا حيث لا تشتهي الخمر

وقوله:

سيصحب النصل مني مثل مضربه ... وينجلي خبري عن صِمّة[4] الصمم

---

(١) الطمر: الفرس الجواد الطويل القوائم.

(٢) الحيزوم: وسط الصدر.

(٣) الغمر: البعيد الغور العميق.

(٤) الصمة: الشجاع. الأسد.

لقد تصبّرت حتى لاتَ مصطبر فالآن أقحم حتى لات مقتحم
لأتركنْ وجوه الخيل ساهمة والحرب أقوم من ساقٍ على قدم
رِدي حياضَ الردى يا نفس واتركي حياضَ خوف الردى للشاء والنعم
إن لم أذرك على الأرماح سائلة فلا دعيت ابنَ أمّ المجد والكرم

وقد ثبتت شجاعة المتنبي بحادثتين:

الأولى قصته مع غلمان أبي العشائر، والثانية خبر مقتله في العراق. أما الحادثة الأولى فنذكرها هنا بمقدماتها:

قال في (الصبح المنبي): قال ابن الدهان في المآخذ الكندية من المعاني الطائية: إن أبا فراس بن حمدان[1] قال لسيف الدولة[2]: إن هذا المتشدق (يعني المتنبي) كثير الإدلال عليك، وأنت تعطيه كل سنة ثلاثة آلاف دينار عن ثلاث قصائد، ويمكن أن تفرّق مئتي دينار على عشرين شاعراً يأتون بما هو خير من شعره!!

فتأثر سيف الدولة من هذا الكلام، وعمل فيه، وصار يظهر الجفاء للمتنبي، ويتحجّب عنه، ولما تكلم أبو فراس، كان المتنبي غائباً، فبلغته القصة. ولما حضر، دخل على سيف الدولة، وأنشده هذه الأبيات:

ألا ما لسيف الدولة اليوم عاتبا فداه الورى أمضى السيوف مضاربا
ومالي إذا ما اشتقت أبصرت دونه تنائف[3] لا أشتاقها وسباسبا[4]
وقد كان يدني مجلسي من سمائه أحادث فيها بدرها والكواكبا
حنانَيك[5] مسؤولاً ولَبَّيك داعياً وحسبي موهوباً وحسبك واهبا
أهذا جزاء الصدق إن كنت صادقاً؟ أهذا جزاء الكذب إن كنت كاذبا؟

(١) أبو فراس: شاعر من بني حمدان.
(٢) سيف الدولة بن حمدان (٩١٦ ـ ٩٦٤) صاحب حلب. اشتهر بشجاعته في الحروب وحمايته للعلماء والأدباء منهم المتنبي والفارابي وأبو فراس. وقد قدم إليه أبو الفرج الأصفهاني كتاب الأغاني الكبير.
(٣) التنائف: مفردها تنوفة، وهي البرية لا ماء فيها ولا أنيس.
(٤) السباسب: المفازة. الأرض المستوية.
(٥) حنانيك: رحمتك.

قال: فأطرق سيف الدولة، ولم ينظر إليه كعادته. وحضر أبو فراس وجماعة من الشعراء، فبالغوا في الوقيعة في حق المتنبي، وانقطع أبو الطيب بعد ذلك. وكان سيف الدولة إذا تأخر عن مدحه، شق عليه، وأكثر أذاه، وأحضر من لا خير فيه، وتقدّم إليه بالتعرض له في مجلسه بما لا يحب، فلا يجيب أبو الطيب أحداً عن شيء، فيزيد ذلك في غيظ سيف الدولة، ويتمادى أبو الطيب على ترك قول الشعر، ويلح سيف الدولة فيما كان يفعله، إلى أن زاد الأمر، وكثر عليه، فقال المتنبي قصيدته الميمية التي أولها:

«وا حر قلباه ممن قلبه شَبم».

ثم جاء وأنشدها، وجعل يتظلم فيها، ويقول:

ما لي أكتم حباً قد برى جسدي ... وتدعي حبّ سيف الدولة الأمم؟

ولما تمّ إنشاد هذه القصيدة، وانصرف أبو الطيب، اضطرب المجلس. وكان نبطي من كبراء كتاب سيف الدولة يقال له أبو الفرج السامري[1]، فقال لسيف الدولة: دعني أسعى في دمه، فرخص له في ذلك، وفيه يقول أبو الطيب:

أسامريُّ ضحكة كل راء ... فطنت، وكنت أغبى الأغبياء

صغرت عن المديح، فقلت أهجي ... كأنك ما صغرت عن الهجاء

وما فكرت قبلك في محالٍ ... ولا جرّبت سيفي في هباء

قال الواحدي: ولما انصرف أبو الطيب من مجلس سيف الدولة وقف له رجاله في طريقه ليغتالوه. فلما رآهم أبو الطيب ورأى السلاح تحت ثيابهم، سلّ سيفه وجاءهم حتى اخترقهم، فلم يقدموا عليه. ونمي ذلك إلى أبي العشائر، وكان قد غضب على المتنبي لما كان عندهم يمدحه، فأرسل عشرة من خاصته، فوقفوا بباب سيف الدولة، وجاء رسوله إلى أبي الطيب، فسار حتى قرب منهم، فضرب أحدهم يده إلى عنان فرسه، فسلّ أبو الطيب السيف، فوثب الرجل أمامه، وتقدمت فرسه

(١) نسبة إلى السامرة، مقاطعة في فلسطين. وعلى أنقاضها بنيت مدينة نابلس، والسامريون: سكان السامرة؛ يخالفون اليهود في نقاط دينية جوهرية منها أنهم لا يقرون من كتب الوحي إلا أسفار موسى الخمسة المعروفة بالتوراة وغير ذلك.

الخيل، وعبرت قنطرة كانت بين يديه واجترهم إلى الصحراء، فأصاب أحدهم نحر فرسه بسهم، فانتزع أبو الطيب السهم ورمى به، واستقلته الفرس، وتباعد بهم، ليقطعهم عن إمداد إن كان لهم. ثم كرّ عليهم بعد أن فني النشاب، فضرب أحدهم وقطع الوتر وبعض القوس، وأسرع السيف إلى ذراعه، فوقفوا عنه وقد اشتغلوا بالمضروب، فسار وتركهم. فلما يئسوا منه، قال له أحدهم في آخر الليلة، نحن غلمان أبي العشائر، فقال المتنبي:

«ومنتسب عندي إلى من أحبه»... إلخ... الأبيات.

وأما الحادثة الثانية، أعني خبر مقتله، فقد جاء في (الصبح المنبي) أن (الخالديين)[1] قالا: كتبنا إلى أبي نصر محمد الجلي نسأل عما صدر لأبي الطيب المتنبي بعد مفارقته عضد الدولة، وكيف كان قتله.

وأبو نصر هذا من وجوه الناس في تلك الناحية، وله فضل وأدب وحرمة. فأجابنا عن كتابنا جواباً طويلاً، يقول في أثنائه:

«وأما ما سألتم عنه من خبر مقتل أبي الطيب، فأنا أسوقه لكم وأشرحه شرحاً بيناً.

واعلموا أن مسيره كان من (واسط)[2] يوم السبت لثلاث عشرة ليلة بقيت من رمضان، والذي تولى قتله وقتل ابنه وغلامه رجل من بني أسد يقال له فاتك بن أبي جهل بن فراس بن شداد الأسدي.

---

(١) الخالديان: الأخوان الأديبان الشاعران أبو بكر محمد وأبو عثمان سعيد، شاعرا سيف الدولة الحمداني وخازنا دار كتبه، والمتوفيان في أواخر المائة الرابعة للهجرة وقد نسبا إلى «الخالدية» قرية من أعمال الموصل. راجع الديارات ـ تحقيق الأستاذ كوركيس عواد، ص ٢٥. وقد حضرا مجلس سيف الدولة أيام اتصال المتنبي به ـ ٣٣٧ ـ ٣٤٦، وأصبحا من خواص شعرائه وفي مقدمة ندمائه. وأشهر ما عرف به الخالديان مهاجاة الشاعر السري الرفاء لهما وادعاءه سرقة أشعاره عليهما. راجع الأشباه والنظائر، ج ١، س ج. تحقيق الدكتور محمد يوسف.

(٢) واسط: إسم عدة مواضع في العراق، أهمها المدينة التي أنشأها الحجاج بن يوسف الثقفي بين الكوفة والبصرة نحو عام (٧٠٢) كانت على أيام بني أمية قاعدة العراق العجمي. أخذت بالانحطاط على عهد العباسيين ثم تحولت عنها مياه دجلة فأمحلت أراضيها وتوارت تحت رمال الصحراء.

وكان من قول فاتك لما قتله: «قبحاً لهذه اللحية يا قذاف المحصنات»!! وذلك أن فاتكاً هو خال ضبة بن يزيد الضبي الذي هجاه أبو الطيب بقوله:

ما أنصف القوم ضَبَّة   وأمُّهُ الطُّرطُبَّه

فيقال إن فاتكاً داخلته الحمية لما سمع ذكر أخته أم ضبة بالقبح في هذه القصيدة، فكان ذلك سبب قتل أبي الطيب وأصحابه وذهاب ماله. قال: وأما شرح الخبر فإن فاتكاً هذا صديق لي، وهو كما سمي فاتك لسفكه الدماء وإقدامه على الأهوال. فلما سمع القصيدة التي هجا بها ضبة، اشتد غضبه، ورجع على ضبة باللوم، وقال له: كان يجب أن لا تجعل لشاعر عليك سبيلا، وهو يضمر السوء على أبي الطيب، ولا يتظاهر به.

ثم بلغه انصراف أبي الطيب من بلاد فارس، وتوجهه إلى العراق، وعلم أن اجتيازه بجبل دير العاقول[1]، فلم يكن ينزل عن فرسه ومعه جماعة من بني عمه يرون في المتنبي مثل رأيه، فكانوا لا يزالون يتنسمون أخباره من كل صادر ووارد.

وكان كثيراً ما ينزل عندي، فقلت له يوماً: أراك قد أكثرت السؤال عن هذا الرجل، فما تريد منه إذا لقيته؟ فقال: ما أريد إلا الجميل، وعذله على هجاء ضبة!!

فقلت له: هذا لا يليق بأخلاقك، فتضاحك، ثم قال:

يا أبا نصر، والله لئن اكتحلت عيني به، أو جمعتني وإياه بقعة لأسفكن دمه، إلا أن يحال بيني وبينه بما لا أستطيع دفعه. فقلت له: كفَّ ـ عافاك الله ـ من هذا. ارجع إلى الله، فإن الرجل شهير الإسلام، بعيد الصيت، ولا يحسن منك قتله على شعر قاله.

وقد هجت الشعراء الملوك في الجاهلية[2] والخلفاء في الإسلام، فما سمعنا بشاعر قتل بهجائه. وقد قال الشاعر:

هجوت زهيراً ثم إني مدحته   وما زالت الأشراف تهجى وتمدح

---

(١) دير العاقول: مدينة قديمة في العراق جنوبي بغداد. عندها عزم الخليفة المعتمد عامله يعقوب بن ليث الصفار الثائر على دولة بني العباس (٨٧٦).

(٢) الجاهلية: هي حقبة تاريخ العرب قبل الإسلام. كانت حضارتهم بدوية وعيشتهم بسيطة ونفسيتهم تتصف=

فقال: يفعل الله ما يشاء، وانصرف.

وما مضى بعد هذا إلا أيام قليلة، حتى وافاني المتنبي ومعه بغال موفرة من الذهب والفضة والطيب والملابس والتجمّلات النفيسة والكتب الثمينة والأدوات الكثيرة، لأنه كان إذا سار لا يترك في منزله درهماً ولا شيئاً يساويه. وكان أكثر إشفاقه على دفاتره، لأنه كان قد انتخبها وأحكمها قراءة وتصحيحاً.

كما قال أبو نصر: فتلقيته، وأنزلته في داري، وسألته عن أخباره وعمن لقي في تلك السفرة، فعرفني من ذلك ما سررت به له.

وأقبل يصف ابن العميد[1] وفضله وكرمه وعمله، وكرم عضد الدولة[2] ورغبته في الأدب وميله إلى الأدباء.

فلما أمسينا، قلت له: يا أبا الطيب، علام أنت مجمع؟

قال: على أن أتخذ الليل مركباً، فإن السير فيه أخفّ عليّ. قلت: هذا هو الصواب، رجاء أن يخفيه الليل، ولا يصبح إلا وهو قد قطع بلداً بعيداً.

وقلت له أن يكون معك من رجال هذه البلدة الذين يعرفون هذه المواقع المخيفة جماعة يمشون بين يديك إلى بغداد، فقطب وجهه، وقال: فما تريد بذلك، قلت: أريد أن تستأنس بهم في الطريق. فقال: أنا والجزّار[3] في عاتقي، فما بي حاجة إلى مؤنس غيره.

=بعواطف حب القبيلة والصبر والحزم والحرية والكرم وحسن الضيافة والشجاعة والثأر. ومن شعراء الجاهلية: الصعاليك: (الشنفرى، تأبط شراً، عروة بن الورد) وأصحاب المعلقات: (امرؤ القيس، طرفة بن العبد، زهير بن أبي سلمى، لبيد بن ربيعة، عمرو بن كلثوم، الحارث بن حلزة اليشكري، عنترة بن شداد) وشعراء البلاط: (علقمة بن الفحل، المتلمس، المثقب العبدي، النابغة الذبياني، الأعشى الأكبر، عدي بن زيد، أبو أذينة) والشعراء الفرسان: (المهلهل، عبد يغوث، الحسين بن الحمام، عامر بن الطفيل، حاتم الطائي، عمرو بن معد يكرب، دريد بن الصمة) وغيرهم.

(١) ابن العميد: أبو الفتح علي بن أبو الفضل محمد (٩٢٠ ـ ٩٩٧) لقب بـ«ذي الكفايتين» (السيف والقلم) وزير ركن الدولة ومؤيد الدولة. دست عليه الدسائس فسجن وعذب ومات.

(٢) عضد الدولة: (٩٣٦ ـ ٩٨٣) ولد في أصفهان وتوفي في بغداد. السلطان البويهي. هزم الأتراك في واسط ودخل بغداد وظفر بالعراق وجرجان وطبرستان، كان محباً للعلماء ومحسناً للفقراء.

(٣) الجزار: الذباح. ويقصد به السيف كناية.

قلت: الأمر كما تقول، ولكن الرأي في الذي أشرت به عليك.

فقال: تلويحك ينبئ عن تعريض، وتعريضك ينبئ عن تصريح، فعرفني جلية الأمر.

قلت: إن هذا الجاهل فاتكاً الأسدي كان عندي منذ ثلاثة أيام، وهو غير راض عنك لأنك هجوت ابن أخته ضبّة، وقد تكلم بما يوجب الاحتراز والتيقظ، ومعه أيضاً جماعة نحو العشرين من بني عمه يقولون مثل قوله.

فقال غلامه: الصواب يا مولاي ما أشار به أبو نصر. خذ معك عشرين رجلاً يسيرون بين يديك إلى بغداد، فإن ذلك أحوط.

فاغتاظ أبو الطيب غيظاً شديداً، وشتمه شتماً قبيحاً، وقال:

والله لا أرضى أن يتحدث الناس بأني سرت في خفارة أحد غير سيفي.

قال أبو نصر: قلت يا هذا، أنا أوجه قوماً من قبلي في حاجة لي يسيرون بمسيرك، وهم في خفارتك.

فقال: والله لا فعلتَ شيئاً من هذا. ثم قال: يا أبا نصر أبنجو[1] الطمير تخوّفني؟ ومن عبيد العصى تخاف عليّ؟ والله لو أن مخصرتي[2] هذه، ملقاة على شاطئ الفرات وبنو أسد معطشون لخمس وقد نظروا الماء كبطون الحيات، ما جسر لهم خف ولا ظلف أن يرده، معاذ الله أن أشغل فكري بهم لحظة عين. فقلت له: قل إن شاء الله.

فقال: هي كلمة مقولة، لا تدفع مقضياً، ولا تستجلب آتياً.

ثم ركب فكان آخر العهد به. ولما صحّ عندي خبر مقتله، وجهت من دفنه ودفن ابنه وغلمانه، وذهبت دماؤهم هدراً، انتهى.

---

(١) النجو: ما خرج من البطن من ريح أو غائط. والطمير: الفرس الطويل القوائم.

(٢) المخصرة: عصا صغيرة يحملها الأشراف والرؤساء من العرب. كانوا إذا تكلموا أشاروا بها، وقد اقتصر استعمالها على الجيش في الوقت الحاضر وتسمى (عصا التبختر) والذي نظنه في تفسير ذلك أنه لما كان الجندي من أولى واجباته استجماع قوته ونشاطه ليظهر بمظهر لائق بالجندي من صفات الفتوة لذلك حمل هذه العصا (التبخترية) لتنبيه أعصابه دائماً إلى التوثب والتجمع. وحبذا لو عملت وزارة الدفاع على تسميتها باسمها العربي الأصيل (المخصرة).

النتيجة - لا ريب أن منازلة المتنبي عشرة من غلمان أبي العشائر، ومطاردته إياهم، وحديثه مع أبي نصر، وعدم تهيبه الموت، لمما يدل صراحة على شجاعته، وإن كان حديثه مع أبي نصر يدل على ضعف رأيه في هذا المقام، لأنه لو عمل برأي أبي نصر وأخذ معه زهاء عشرين رجلاً يسيرون بين يديه، لما كان ذلك مخلاً بشجاعته سيما وقد أخبره أبو نصر أن مع فاتك عشرين رجلاً من بني عمه كلهم يريدون قتله.

فأين المتنبي في هذا المقام من قوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان ... هو أول وهي المحل الثاني؟

***

علمه:

العلوم التي نضجت وشاعت في زمن المتنبي، هي علوم العربية، أو العلوم الأدبية والعلوم الإسلامية، كالحديث والتفسير والفقه وأصول الفقه والكلام.

أما العلوم العقلية كالطب والفلك والرياضيات والطبيعيات وغيرها من العلوم التي ترجمت عن اليونانية، فلم تكن إذ ذاك ناضجة كل النضج ولا شائعة شيوع العلوم الأخرى.

ولذا نرى أعاظم العلماء في عصر المتنبي وقبله كان أكثرهم من علماء العربية وعلماء العلوم الإسلامية، وكان أكثر تلك العلوم نضجاً في ذلك العهد على ما أرى علم الكلام الذي هو[1] أشبه شيء بالفلسفة الإسلامية. ولم أجد في أقوال الذين تكلموا على[2] المتنبي ما يدل على أنه كان عالماً بغير علوم العربية: تلك العلوم التي يكفي المرء علمه بها لأن يكون أكبر شاعر أو أديب في ذلك العصر.

وقد قالوا عن المتنبي إنه كان من المكثرين من نقل اللغة والمطلعين على غريبها وحوشيّها[3]، وإنه كان لا يسأل عن شيء إلاّ استشهد فيه بكلام العرب من

---

(١) في الأصل: اللذي أشبه.
(٢) في الأصل: عن المتنبي.
(٣) الحوشي من الكلام: الغريب.

النظم والنثر، حتى قيل إن الشيخ أبا علي الفارسي صاحب (الإيضاح) و(التكملة) قال له يوماً: كم لنا من الجموع على وزن فِعلى؟ فقال المتنبي في الحال: حِجلَى وظِربى.

قال الشيخ: فطالعت اللغة ثلاث ليال[1] على أن أجد لهذين الجمعين ثالثاً، فلم أجد!!.

وحسبك من يقول فيه أبو علي هذه المقالة!

وحجلى: جمع حجلة، وهو الطائر الذي يسمى القَبَج، وظربى، جمع ظربان بوزن قطران، وهي دويبة منتنة الرائحة.

وقالوا عن المتنبي إنه لقي كثيرين من أكابر علماء الأدب، منهم الزجاج وابن السراج وأبو الحسن الأخفش وأبو بكر محمد بن دريد وأبو علي الفارسي.

قال في (الصبح المنبي): «قال عبد المحسن بن علي بن كوجك، حدثني أبي قال: كنت بحضرة سيف الدولة، وفي المجلس أبو الطيب المتنبي وأبو الطيب اللغوي[2] وأبو عبد الله بن خالويه النحوي[3]، وقد جرت مسألة في اللغة بين أبي الطيب اللغوي وابن خالويه، فتكلم أبو الطيب المتنبي، وضعّف قول ابن خالويه، فأخرج ابن خالويه من كمّه مفتاحاً من حديد يشير به إلى المتنبي فقال له المتنبي: ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، وأصلك خوزي[4] فما لك والعربية؟ فضرب وجه

---

(١) في الأصل: ليالي.

(٢) أبو الطيب اللغوي: هو عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي الحلي له تصانيف منها: مراتب النحويين. توفي سنة ٣٥١ هـ.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان الهمداني. سكن حلب واختص بسيف الدولة. توفي بحلب سنة سبعين وثلثماية. وقد عرف رجلان غيره بابن خالويه. الأول: الشيخ أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف بن مهجور الفارسي. والثاني الشيخ أبو عبد الله الحسن الشافعي صاحب كتاب الطارقية. راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للعلامة حسن الصدر، ص ٨٦ و٨٧ و١٦٢ و١٦٣.

(٤) نسبة إلى إقليم خوزستان الذي دعاه الأقدمون بلاد عيلام وسماه الغرب بلاد الأهواز. وكانت قاعدة هذا الإقليم (جنديسابور) التي كانت مركزاً مهماً للعلوم بعدما التجأ إلى فارس عدد كبير من العلماء والأطباء الذين نفاهم (يوستنيان) الإمبراطور الروماني. وقد أنشأ لهم كسرى أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٨ م) مستشفى ومدرسة للطب تهافت إليها التلاميذ من أطراف البلاد وبقيت جنديسابور حتى أيام الخليفة المنصور. =

المتنبي بذلك المفتاح، فأسال دمه على وجهه وثيابه، فغضب المتنبي من ذلك ولا سيما إذ لم ينتصر له سيف الدولة لا قولاً ولا فعلاً، وكان ذلك أحد أسباب مفارقته لسيف الدولة». انتهى.

وليت هذا الراوي روى لنا المسألة بالتفصيل، فذكر قول أبي الطيب اللغوي وقول ابن خالويه فيها ثم قول الطيب المتنبي، لنعلم في جانب من كان الحق؟

وسواء أكان الحق في جانب المتنبي أم في جانب ابن خالويه، لا نتردد في الحكم على المتنبي بأنه ضعيف الحجة في قوله لابن خالويه:

«ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، وأصلك خوزي، فما لك والعربية؟». لأن العلم بعلوم العربية شيء، والتكلم بالعربية تكلّماً سليقاً شيء آخر. فيجوز أن يكون العربي القح غير عالم بعلوم العربية وإن تكلم بالعربية سليقياً، كما يجوز أن يكون الأعجمي عالماً بتلك العلوم وأن يكون متكلماً بالعربية عن تعلّم، لا عن سليقة. كيف لا، وقد نشأ في زمان المتنبي وقبله وبعده من فطاحل العربية أناس كانوا كلهم أعاجم، كسيبويه[1] وابن جني[2] وأبي علي الفارسي[3] والزمخشري[4]

=وأشهر مؤسسيها الطبيب (بختيشوع) وذريته. راجع كتاب مدارس العراق قبل الإسلام ـ لرفائيل بابو اسحق ـ ١٩٥٥، ص ٣٤.

(١) سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان، أعلم المتقدمين، ولد في البصرة وتوفي قرب شيراز (٧٧٠) يعد إمام مذهب البصريين، كما أن الكسائي هو إمام مذهب الكوفيين.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، ولد قبل الثلاثين وثلثماية للهجرة وتوفي ليلة الجمعة من صفر اثنين وتسعين وثلثماية من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف. وراجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ١٤٢، ١٤٣.

(٣) الشيخ أبو علي الفارسي الحسن بن علي بن أحمد الفارسي الفسوي النحوي المعروف بأبي علي الفارسي. عاصر المتنبي وأقام بحلب عند سيف الدولة سنة إحدى وثلاثين أو أربعين وثلاثماية للهجرة. نزل بغداد سنة سبع وثلثماية وكان إمام زمانه في علم النحو. ثم انتقل إلى بلاد فارس وصحب عضد الدولة بن بويه. ولد سنة ٢٨٨ وتوفي يوم الأحد لسبع عشرة خلت من ربيع الآخر وقيل ربيع الأول سنة سبع وسبعين وثلاثماية في بغداد. راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٧٨ و٧٩.

(٤) الزمخشري: جار الله (١٠٧٥ ـ ١١٤٤) ولد في زمخشر قرية في خوارزم، سمي جار الله لأنه جاور مكة. إمام عصره في اللغة والبيان والنحو والتفسير.

والجرجاني[1] والتفتازاني[2] والجوهري[3] والفيروز آبادي[4] وغيرهم ممن لا يحصى عددهم، فهل يصح إذا تكلم أحد هؤلاء في مسألة من مسائل العربية أن تقول له ويحك، اسكت، فإنك أعجمي، ما لك والعربية؟ فلا يليق بالمتنبي أن يتكلم هذا الكلام الفارغ.

كما أننا لا نتردد في الحكم على ابن خالويه بأنه قد خرج عن صدد المناظرة، وأساء الأدب فيها، وفعل ما لا يكون إلا في مجالس الرعاع لا في مجالس العلماء والأمراء!!

وعندي أن تفسير هذه الحادثة لا يكون إلا بأحد وجهين، لا ثالث لهما:

الأول ـ أن هذا المجلس كان مدبراً لأجلها، وأن ابن خالويه لم يفعل ما فعل إلا بإشارة سابقة من سيف الدولة.

والثاني ـ أن المجلس لم يكن مدبراً، بل كان اتفاقاً، وأن ابن خالويه لم يفعل ذلك بإشارة سابقة من سيف الدولة، ولكنه علم أن سيف الدولة ساخط على

---

(١) جرجان: إقليم في فارس شرقي جنوبي قزوين، فتحه يزيد بن مهلب (٧١٦) وأسس فيه مدينة جرجان. وتسمى استراباد وإليها ينتسب:
١ ـ عبد القاهر الجرجاني: لغوي من تلاميذ الفارسي. توفي ١٠٧٨.
٢ ـ أبو الحسن علي الجرجاني: (٩٤٨ ـ ١٠٠١) ولي القضاء في جرجان والري. توفي في نيسابور.
٣ ـ علي بن محمد الشريف الجرجاني: (١٣٣٩ ـ ١٤١٣) ولد في تاجو قرب استراباد. متكلم وفيلسوف.
٤ ـ عيسى بن يحيى الجرجاني: من كبار أطباء الشرق وأصله من جرجان. تعلم في بغداد ومن تلاميذه الشيخ الرئيس. أهلكته زوبعة من الرمال عام (١٠١٠) ألف للبيروتي (١٢) رسالة في الفيزياء والرياضيات.

(٢) التفتازاني: سعد الدين: (١٣٢٢ ـ ١٣٨٩) ولد في تفتازان (خراسان) وتوفي في سمرقند. حجة في البلاغة والمنطق وما وراء الطبيعة والكلام والفقه وغيرها من العلوم.

(٣) ١ ـ الجوهري: أبو العباس: حساب اشترك في مرصدي بغداد ودمشق بوضع الجداول للمأمون (١٨٢٩).
٢ ـ الجوهري: أبو نصر اسماعيل: ولد في فاراب (تركيا) وتوفي في نيسابور. ومن مشاهير أصحاب المعاجم. عاش زمناً بين قبائل البدو لا سيما ربيعة ومضر فتمكن من اللغة وتحقق معاني ألفاظها. أشهر مؤلفاته (الصحاح).

(٤) الفيروز آبادي: محمد (١٣٢٩ ـ ١٤١٤). ولد في كازرول شيراز. من أئمة مؤلفي القواميس العربية.

المتنبي، وأنه يرضى بإهانته في مجلسه، ففعل ما فعل. وإلاّ فصدور هذا الفعل منه غريب جداً، وأغرب منه سكوت سيف الدولة، ذلك الرجل الذي يجب أن تكون منزلة المتنبي عنده فوق كل منزلة. هذا، ولا يلزم من قولنا «إن المتنبي لم يكن عالماً بغير علوم العربية» أنه كان يجهل غيرها بتاتاً، بل من الجائز أن يكون له إلمام بغيرها من العلوم أيضاً، سوى أنه لم يكن مبرزاً ولا مشتهراً إلا بعلوم العربية دون غيرها.

وقد جاء في شعر المتنبي ما يدل على أنه كان عالماً بأصول الديانات والمذاهب المختلفة لأهل الملل والنحل، فمن ذلك قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبّرُ أن المانويّة تكذب[1]

وقوله:

ألا فتى يورد الهندي هامته ... كيما تزول شكوك الناس والتهم

فإنه حجة يوذي القلوب بها ... مَنْ دينه الدهر والتعطيل والقدم[2]

وقوله في مدح سيف الدولة:

فتياً لدين عبيد النجوم ... ومن يدعي أنها تعقل

وقد عرفتك فما بالها[3] ... تراك تراها ولا تنزل؟

وقوله أيضاً:

تخالف الناس حتى لا اتفاق لهم ... إلا على شَجَب، والخُلْفُ في الشجب[4]

فقيل: تخلص نفس المرء سالمة ... وقيل: تشرك جسم المرء في العطب

---

(١) المانوية: المذهب القائل بمبدئين بالوجود، مبدأ الخير ومبدأ الشر. وإليه مرجع اليزيدية.

(٢) نسبة إلى الدهرية: التي تقول إن الدهر قديم واجب الوجود بل هل الله يتقلب بالإنسان كيف يشاء، إلى أن يفنيه وإن الأرض لا صانع لها. والقائلين بالقدم هم الدهرية. أما مذهب التعطيل: هو الذي ينكر صفات الباري جل وعلا.

(٣) في الأصل: فما بالهنا.

(٤) الشجب: لغة، الحزن والموت. وتعمل تجوزاً في التراشق بالسباب والشتم الذي يورّث الخلاف وهذا المقصود من البيت.

شاعرية المتنبي:

إذا كان أصل الشعر من الشعور، وإذا كان الشاعر هو الذي يشعر بما لا يشعر به غيره من عامة الناس، فليس في شعراء العرب من هو أعلى شاعرية من المتنبي، ولا أنبط قريحة، وأثقب ذهناً، وأدق فكراً، وأسرع خاطراً، منه.

وقد اختص المتنبي في شعره بمميزات امتاز بها على غيره.

فمنها أنه أقدر[1] الشعراء على جمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل ولذا نرى شعره في الغالب ريان بالمعنى وتكثر في شعره الأشطر المستقلة في اللفظ والمعنى حتى لا تكاد تجد له قصيدة تخلو من ذلك.

ومنها دقة معانيه وغموضها وإشاراته إلى بعض المعاني أحياناً من طرف خفي، ولذا ترى نفسك إذا قرأت قصيدة من قصائده المشهورة مضطراً إلى التوقف عند كل بيت من أبياتها لإعادة النظر فيه وتدبره جيداً. على أنك لا ترجع بعد إعادة النظر فيه خائباً، بل كلما زدته نظراً زادك معنى.

ولهذا عني علماء الأدب بديوانه حتى شرحوه أكثر من أربعين شرحاً. ولم نسمع بشاعر عني الناس بشرح ديوانه أكثر من المتنبي.

ومنها أن له أسلوباً خاصاً به ممتازاً عند من مارس شعره على أساليب غيره من الشعراء.

ولا نقول: إن أسلوب المتنبي في شعره أرقى أسلوب.

بل نقول: كما كان للمتنبي سحنة وملامح يمتاز بها وجهه عن وجه غيره من الناس، كذلك كان له في شعره أسلوب خاص يمتاز به شعره عن أساليب غيره من الشعراء.

وهذا أكبر دليل على أن[2] المتنبي مبتدع في صناعته لا متتبع، وموجد في شعره لا محتذ، لا تجد في الشعراء من ابتدع له أسلوباً جرى عليه في شعره كالمتنبي، فعرف به، وامتاز على غيره إلا القليل منهم.

---

(١) في الأصل: أنه الشعراء.
(٢) في الأصل: على المتنبي.

ولولا ضيق المقام لبحثنا بحثاً دقيقاً عما لهذا الأسلوب من العلامات الفارقة وعما أقامه فيه المتنبي لنفسه من الأعلام والصوى[1].

فإنها كثيرة تحتاج إلى بحث طويل، غير أن المعول عليه في معرفة ذلك هو الذوق الحاصل من طول الممارسة.

ونحن واثقون بأن من صحت قرائحهم وسلمت أذواقهم بممارسة الآداب العربية لا ينكرون علينا ما ندعيه للمتنبي في شعره من أسلوبه الخاص.

ولو كان المتنبي يعتني بألفاظه عنايته بمعانيه، لما جاز لأحد أن يتجشم الفكر في بيان أسباب تفضيله على الشعراء قاطبة؛ لأن تفضيله إذ ذاك كان يكون من البديهيات، بل من الضروريات. ولكن المتنبي كان جل عنايته بالمعاني دون الألفاظ، فلا يكترث إلا لها، ولا يعول إلا عليها.

ومن هنا قدر أعداؤه أن يجدوا فيه مطعناً، وإلا فهم كما قال هو:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

وعندي أن المتنبي على علاّته أرقى شاعرية من غيره، فهو في الشعر العربي هو الأول والآخر!!

وهو وإن كان أرقى شاعرية من أبي العلاء، إلا أنه أحد منزلة منه في نظري، أي أني أجلّ أبا العلاء أكثر منه، لتعاليه عما تنازل إليه المتنبي من قتو[2] الملوك[3] بشعره ومدحهم بالباطل، طمعاً في جائزة يتقاضاها، أو ولاية يتولاها.

ولعمري، إنيْ كلما قرأت شعر المتنبي، حرّقتُ عليه الأرّمَ[4] غيظاً لإهانته ما آتاه الله من تلك القدرة البيانية العظمى بصرفها في غير مصرفها، ووضعها في غير موضعها، واتخاذه إيّاها آلة، لوقوفه بين يدي الملوك موقف السائل الصعلوك.

ومن الغريب أننا نرى أكثر الذين ترجموا لنا المتنبي قالوا:

---

(١) الصوى: مفردة، صوة. ما ارتفع من الأرض. حجر يكون دليلًا في الطريق، وجمع الجمع أصواء.
(٢) القتو: الخدمة.
(٣) في الأصل: الملك.
(٤) الأرم: الأضراس. وتحريق الأرم: حك الأضراس بعضها ببعض من الغيظ.

«إن علماء الأدب مختلفون، فمنهم من يرجحه على أبي تمام والبحتري، ومنهم من يرجحهما عليه».

سبحان الله!!

هبهم ترددوا بين المتنبي وأبي تمام، سائلين: أيهما أشعر؟ فاغتُفر لهم ذلك، لأن أبا تمام شاعر كبير أيضاً وإن كان دون المتنبي شاعرية في نفس الأمر. ولكن كيف يجوز لهم أن يترددوا بينه وبين البحتري؟ وهل هذا منهم إلا ضلال مبين؟ فإن البحتري ابن لَبُونٍ، والمتنبي بازل قنعاس[1].

وابن اللبون إذا ما لُزَّ في قَرَنٍ لم يستطع صولة البُزْل القناعيس[2]

أكثر الذين عابوا المتنبي في زمانه، أو بعده من الشعراء والأدباء، إنما عابوه إما حسداً له لقصورهم عنه، وإما تعصباً للمألوف عندهم.

وهذا شأن أوساط الناس، ينكرون كل ما رأوه مخالفاً لما اعتادوه وألفوه، وما علموا أن المتنبي مبتدع في صناعته لا متبع، وأنه لا يتقيد بما قيدوا به أنفسهم، ولا يبالي بالخروج في شعره عن الطرق المعلومة عندهم، ولو أجمع كل الشعراء على سلوكها.

وهذه الحالة فيه هي أكبر[3] مزية له على غيره، ويجب أن تقدر حق قدرها مهما كان شعره فليكن.

ومما أسقط أبا فراس الحمداني عن المروءة الأدبية قوله لسيف الدولة: «إنك تعطي هذا المتشدق ثلاثة آلاف دينار في السنة على ثلاث قصائد، ولو فرّقت عشرين دينار على عشرين شاعراً لأتوك بما هو خير من شعره».

يا للعجب!!

أما والله ما أهين الشعر والأدب بأبشع من هذا الكلام. ولو كان صادراً عن

(١) ابن اللبون: هو ولد الناقة الذي لا يزال رضيعاً. والبزل القناعيس: الفحل من الأبل الأصيلة.
(٢) لز: أجري في سباق. والقرن: الخيل.
(٣) في الأصل: هي مزية.

غير شاعر، لما عجبنا. ولكنه كلام أبي فراس الذي يعرف ما هو الشعر، والذي يجب أن يستقلل دنانير ابن عمه الكثيرة في جنب كل غرّة من غرر شعر المتنبي. ذلك الشعر الذي خلد لسيف الدولة على الأيام ذكراً لم يخلده له ملكه.

ولكن، قاتل الله الحسد، فإنه هو الذي أنطق أبا فراس بهذا الكلام.

كان الشعراء في زمن المتنبي وقبله إذا مدحوا صدروا مدائحهم بشيء من النسيب، وكانت هذه طريقة مسلوكة عندهم لا يخرجون عنها ولا يحيدون، فخالفهم المتنبي، وكسر هذا القيد ولم يتقيد به، وانتقدهم عليه بقوله:

إذا كان مدح فالنسيب المقدم   أكلُّ بليغ قال شعراً متيَّمُ؟
لحُبُّ ابن عبد الله أولى فإنه   به يُبدأ الذكر الجميل ويُختَمُ[1]

فانظر كيف ذكر طريقتهم في شطر، وانتقادها في شطر، وأوجد له طريقة أخرى في البيت الثاني.

ولكن حساده المتعصبين، لما ألفوه، قد حملوا ذلك منه على عجزه عن النسيب وتقصيره فيه، وقالوا إن المتنبي لا يجيد فن الغزل والنسيب، وهو قول باطل، لأن ما نراه في شعره من الغزل على قلته يدل دلالة قاطعة على أنه من المبرزين في هذا الفن أيضاً.

ولعمري، إن من يقول:

أتراها لكثرة العشاق   تحسب الدمع خلقة في المآقي؟

ويقول:

وخصر تثبت الأبصار فيه   كأنَّ عليه من حدقٍ نطاقا

ويقول:

أملت ساعة ساروا كشفَ معصمها   ليلبث الركب دون السير حيرانا
قد كنت أشفق من دمعي على بصري   واليوم كل عزيز بعدكم هانا

لا يجوز أن يعد في هذا الفن إلا من المجيدين المبرزين.

---

(١) في الأصل: لحب ابن عبد الله. وابن عبد الله يقصد به الممدوح.

قال في (الصبح المنبي):

«كان لابن جني هوى في أبي الطيب، وكان كثير الإعجاب بشعره، وكان يسوؤه إطناب أبي علي الفارسي في الطعن عليه، واتفق أن قال أبو علي يوماً: اذكروا لنا بيتاً من الشعر نبحث فيه، فابتدر ابن جني وأنشد:

حلت دون المزار فاليوم لو زر ... ت لحال النحول دون العناق

فاستحسنه أبو علي، واستعاده، وقال: لمن هذا البيت؟ فإنه غريب المعنى، فقال ابن جني: هو للذي يقول:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي ... وأنثني وبياض الصبح يغري بي

فقال: والله، وهذا أحسن، فلمن هو؟ قال: للذي يقول:

أمضى إرادته فسوق له، قدْ ... واستقرب الأقصى فثَمَّ له هنا

فكثر إعجاب أبي علي، واستغرب معناه، وقال: لمن هذا؟ فقال: للذي يقول:

ووضع الندى في موضع السيف بالعلى ... مضرٌ، كوضع السيف في موضع الندى

فقال: هذا والله أحسن، ولقد أطلتَ يا أبا الفتح، فمن هذا القائل؟ قال: هو الذي لا يزال يستثقله ويستقبح زيه وفعله، وما علينا من القشور إذا استقام اللباب.

فقال أبو علي: أظنك تعني المتنبي؟ قال: نعم.

فقال: والله لقد حببته إليّ، ونهض، ودخل على عضد الدولة فأطال في الثناء على أبي الطيب. ولما اجتاز به استنزله إليه، واستنشده، وكتب عنه أبياتاً من شعره» انتهى.

وأما شعره، فإذا قطعنا النظر عن كل من مفردات أبياته، ونظرنا إلى مجموعه نظراً عاماً، رأيناه متدرجاً إلى الكمال بحسب أدوار حياته الأربعة التي مرّ ذكرها.

فشعره في دوره الثاني، أو بعد اتصاله بسيف الدولة، أرقى من شعره قبل ذلك.

وشعره عند كافور، أي في الدورالثالث، أرقى من شعره في الدور الثاني. وكذلك هو في دوره الرابع، أي بعد مفارقته كافوراً، أرقى منه في أدواره السابقة.

وهذا التدرج إلى الكمال، محسوس في شعره، يدركه الذوق السليم عند أدنى تأمل فيه، خلافاً لما ادعاه بعض المتأخرين من شراح ديوانه من أن شعره عند سيف الدولة منحطّ عما قبله، وأن شعره قبل اتصاله بسيف الدولة، أي في دوره الأول، وأن شعره بعد كافور، أي عند اتصاله بابن العميد وعضد الدولة، منحط أيضاً كشعره عند سيف الدولة.

ولعمري، إن هذا القول من الغرابة بمكان. فقد جعل لشعر المتنبي سيراً ذا تعاريج، وإذا شبهناه نظراً إلى هذا القول بأمر محسوس، قلنا: إن المتنبي كان قبل اتصاله بسيف الدولة ماشياً بصناعته الشعرية على قمة جبل عالٍ. فلما اتصل بسيف الدولة نزل بشعره من أعلى ذلك الجبل إلى مهواة عميقة. ثم لما ذهب إلى كافور، ارتقى بشعره من تلك المهواة إلى جبل عالٍ كالأول، حتى إذا جرى فوق هذا الجبل شوطه، نزل إلى مهواة أعمق من السابقة، وذلك عند اتصاله بابن العميد وعضد الدولة. وهكذا ترى شاعرية المتنبي على هذا الرأي الأفين في صعود وهبوط، مترددة بين الأوج والحضيض. وأغرب من ذلك أن صاحب هذا الرأي قد علل هذه الحادثة الغريبة بعلل متناقضة، حيث قال:

«وذلك أنه (يعني المتنبي) عند اتصاله بسيف الدولة وقف منه بباب حافل بالشعراء والعلماء من نقدة الشعر، فلم يكن له بدّ من حشد القريحة في سيف الدولة، والإكثار من التحري، والتنطّس في ألفاظه ومعانيه، والإمعان في الاحتفال إلى ما وراء طبعه، حتى انقلبت قريحته صنعة وبادرته تكلفاً.

ولما لم يكن كذلك عند كافور، عاد شعره إلى السهولة والرشاقة، فأشبه شعرَهُ قبل اتصاله بسيف الدولة.

قال: وشعره في ابن العميد متأخر عن شعره في كافور، لكنه أشبه بشعره في سيف الدولة، أي منحط، لأن ابن العميد كان من مشاهير علماء الأدب وأمراء النقد. قال: وأما شعره في عضد الدولة، فأنزل رتبة من ذلك كله، لأنه كان يرسل الكلام فيه من فضل القريحة، لقلة المزاحمين والنقاد، فلم يكن يتوخى الاحتفال ولا الاختراع، إلا ما ساقته القريحة عفواً».

فانظروا ـ يا رعاكم الله ـ إلى هذا التعليل المتناقض كيف جعل كثرة النقاد والمزاحمين من الشعراء والعلماء عند سيف الدولة سبباً لانحطاط شعر المتنبي فيه، لأن خوف النقد على زعمه قد حمل المتنبي على التحري والتنطس في شعره، لكي يكون شعره جيداً، فجاءت النتيجة معكوسة، وصار شعر المتنبي رديئاً منحطاً.

ولما لم يكن هذا الخوف موجوداً عند كافور، أخذ المتنبي يخشب الشعر خشباً من غير تروٍّ ولا تنطس، فجاء شعره جيداً.

فيا للعجب العجيب!

كيف كان التروي والتنطس في الشعر من أسباب إرذاله؟ ومتى كان خشب الشعر خيراً من تنقيحه؟

وإذا كان وجود النقاد والمزاحمين عند سيف الدولة وعند ابن العميد سبباً لانحطاط شعر المتنبي فيهما، لزم أن يكون عدمهم وخلو الجو منهم سبباً للإجادة عند عضد الدولة كما قد أجاد المتنبي عند كافور لهذا السبب على زعم صاحب هذا الرأي.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف جعل عدم النقاد والمزاحمين سبباً لانحطاط شعره عند عضد الدولة؟ وهل تكون العلة الواحدة علة لأمرين متناقضين؟ فكيف كان خلو الجو من النقاد سبباً للإجادة عند كافور، وسبباً للإرذال عند عضد الدولة؟

إن هذا الرأي ظاهر الفساد. والحقيقة هي أن شعر المتنبي متدرج إلى الكمال بحسب أدوار حياته الأربعة. ولولا خوف الإطالة، لانتخبنا للقراء غرر شعره منذ أيام صباه إلى آخر حياته.

والحمد لله رب العالمين

معروف الرصافي

بغداد ـ الأربعاء ٢٠ ربيع الأول ١٣٤٢

٣١ تشرين الأول ١٩٢٣

الشعر
لمعروف الرصافي

نشرت في سحر الشعر
جمع روفائيل بطي
القاهرة ١٩٢٢

الشعر
لمعروف الرصافي

الأستاذ معروف الرصافي:

الشاعر. النابغة والرصافي. وأحد أمراء دولة الشعر في هذا العصر. أحسن إلى بغداد بل إلى العراق أجمع بما أكسبه إياه من الفخر الأدبي، والعراق والعراقيون عنه في شغل. عرفته بشعره قبل أن عرفته بشخصه فكنت أتخيله فتى نحيفاً خفيف الحركة كثير الكلام، حتى أسعدتني الأيام بلقياه ومجالسته، فإذا به رجل كبير الجثة متين العضل طويل القامة يزينه الوقار وتعلوه المهابة. مقل في حديثه الناضج يحب الصراحة في القول والفكر ذو نفس عزيزة لا تعرف التساهل في موقف الإباء، كان من شعره صيحات عملت ـ مع غيرها ـ على تقويض معالم الاستبداد الحميدي. أخرج ديوانه الأول للناس فأجمعت صحافة العرب على الديوان العصري البليغ بحق، وأن صاحبه مبتكر طريقة النظم الاجتماعي وفارس الميدان فيه.

هذا وإني لأعلم أن شاعرنا قليل النظم في هذه الأيام وجل ما ينشده في الحفلات على الطلب من منظوماته القديمة غير المعروفة. وعندي أن ما طبع أو نشر من قصائده لا يدل على منزلته الفكرية وحرية ضميره بل إن هناك قصائد ومقطوعات لم تطبع وتذاع سيكون نصيبها الخلود في أدب الضاد لما حوته من المصارحة بالحقائق الاجتماعية الموجعة مما لم يتعوده الشعر العربي قبل اليوم(١).

---

(١) من مقال لجامع هذا الكتاب في أدباء العراق المعاصرين نشر في الجزء الثالث من المجلد الأول لمجلة «الناشئة» البغدادية.

تعريفه:

الشعر كالحسن لا يوقف له عند حد. وقصارى ما نقول إذا أردنا أن نعرفه أنه مرآة من الشعور تنعكس فيها صور الطبيعة بواسطة الألفاظ انعكاساً يؤثر في النفوس انقباضاً أو انبساطاً فقولنا بواسطة الألفاظ قيد احترازي يخرج به قسماء الشعر من الفنون الجميلة المسماة عند القوم بالآداب الرفيعة كالرسم والنحت والموسيقى فإنها تشارك الشعر في كونها منعكساً لصور الطبيعة ولكن لا بواسطة الألفاظ بل بواسطة الخطوط والألوان في الرسم والأشكال البارزة في النحت والألحان والأنغام في الموسيقى. وقولنا «صور الطبيعة» معناه صور ما في الطبيعة فيشمل المعاني الخفية والخيالات الوهمية والموجودات الصناعية التي صنعتها يد البشر أيضاً. وأطلقنا في التعريف صور الطبيعة ولم نقيدها بالحسن لأن الشعر لا يصور الحسن فقط بل قد يصور القبيح أيضاً كما في الأهاجي وربما يصور الشعر ليلة ذات ظلام دامس وبرد قارس ورياح روامس أو يصور مشهداً فظيعاً من مشاهد الظلم والعسف أو منظراً محزناً من مناظر الفقر والبؤس وكل ذلك ليس من محاسن الطبيعة كما لا يخفى.

ثم إن هذا التعريف يتناول المنظوم والمنثور من الشعر وهو كذلك فإن الشعر قد يكون في المنثور كما يكون في المنظوم ولكن الغالب في المنظوم أن يكون واسطة لبيان المعاني الشعرية أي لبيان سانحات الحس والخيال بخلاف المنثور فإن الغالب فيه أن يكون واسطة لبيان ما هو من ثمار العقل ونتائجه ولذلك أكثرت العرب إطلاق اسم الشعر على المنظوم حتى قال المتقدمون من أهل الأدب في تعريف الشعر «إنه كلام ذو وزن وقافية» وهو تعريف للأعم الأغلب من الشعر أو للفرد الكامل منه وهو الشعر المنظوم لما قدمنا بيانه من المزايا التي امتاز بها المنظوم على المنثور. وإلا فهم يعلمون أن الشعر لا يختص بالمنظوم وأنه قد يكون منثوراً.

ومن الدليل على أن العرب لا يخصون الشعر بالمنظوم ما حكاه لنا كتاب الله عنهم من قولهم للنبي (صلى الله عليه وسلم) إنه شاعر إذا قالوا في كلام الله تعالى إنه قول شاعر مع أنه يرونه غير موزون ولا مقفى ولم يرد الله عليهم بأكثر من قوله

«وما هو بقول شاعر» ولو كان الشعر عندهم خاصاً بذي الوزن والقافية للزم أن يقَال لهم في الرد عليهم كيف يكون قول شاعر وهو كما ترون عديم الوزن والقافية.

ومما يروى عن الأصمعي[1] أنه قال: قلت لبشار بن برد أني رأيت رجال الرأي يتعجبون من أبياتك في المشورة فقال أنا علمت أن المشاور بين إحدى الحسنيين بين صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه فقلت له أنت والله في كلامك هذا أشعر منك في أبياتك.

فقد جعل الأصمعي وناهيك به من إمام في الأدب كلام بشار المنثور شعراً إذ قال له أنت في هذا الكلام أشعر واسم التفضيل يقتضي المشاركة والزيادة. فهذا أيضاً يدل على أنهم لا يخصون الشعر بالمنظوم وأن الشعر عندهم قد يكون منثوراً.

والذي يتحصل مما تقدم هو أن المنظوم إنما سمي شعراً لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية، وإن شئت فقل لكون العرب في الغالب لا تنظم الكلام إلا شعراً وإذا تدبرت هذا جيداً هان عليك التوفيق بين تعريفنا للشعر وبين تعريف المتقدمين له.

مبدأ الشعر ونشاته:

نريد أن نتكلم بعد تعريف الشعر عن مبدئه ونشأته فنبين كيف بدأ الشعر ومن أين نشأ وفي أي جحر ربي وأية أم ثدي أرضعته لبانها فنما وترعرع حتى بلغ ما هو عليه اليوم من أشده. ولكنا نعني بالشعر ههنا الشعر المنظوم جرياً على ما جرت عليه العرب من قديم الزمان للسبب الذي تقدم بيانه فنقول:

إن القمر يطلع علينا في مرسح الجو فيمثل لنا بصفحاته المختلفة في كل شهر رواية من روايات الطبيعة تنجلي بها لأعيننا سنة الله التي سنها في خلقه من الارتقاء الطبيعي والتكامل التدريجي بتلك السنة التي قضى الله تعالى على كل شيء أن

---

(١) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب وأصمع جده الخامس وينتهي نسبه إلى مضر بن نزار بن معد وهو من أهل البصرة وقدم بغداد في خلافة الرشيد. كان إماماً في اللغة والغرائب والملح كثير الحفظ قوي الذاكرة ولد سنة ١٣٣ وتوفي سنة ٢١٦ هـ بالبصرة.

يتدرج بها من الصغر إلى الكبر ومن البساطة إلى التركيب فكل شيء منحط في بدأته ثم يرتقي وناقص في أول نشأته ثم يتكامل وبسيط في مبتدأ وجوده ثم يتركب. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولا ريب أن كلام البشر لم يخرج في تكوّنه عن حدود هذا الناموس الطبيعي ولم يحد في نشأته عن هذا السنن الإلهي فهو إذن قد تكوّن في أول الأمر بسيطاً ثم تركب ونشأ في بدأته منحطاً ثم ارتقى إلى ما هو عليه اليوم.

لقد مر على كلام العرب ثلاثة أدوار انتقل فيها بمر الزمان من طور إلى طور وتدرج من حال إلى حال فأولها دور البساطة وهو الذي كان الكلام فيه بسيطاً ساذجاً خالياً من كل تفنن في أسلوبه وتصنع في ألفاظه بحيث لا يكاد يعرب عما في ضمير المتكلم تمام الإعراب.

ثم ارتقى مع الزمان بالتدريج حتى وجدت فيه القافية فانتقل بها إلى دوره الثاني وهو دور السجع. والسجع هو الكلام المقفى أو موالاة الكلام على روي واحد.

ولا شك أن هذا السجع إنما وجد بادئ ذي بدء في كلام بعض الأفراد وربما كان وجوده بطريق المصادفة إذ قد يتفق للمتكلم أن يأتي في كلامه بجملتين متواطئتين في الآخر على حرف واحد من غير قصد. وسواء كان وجود أول سجعة في كلام العرب ناتجاً عن قصد أو عن غير قصد فلا بد أنها قد أعجبت السامعين وكان له وقع في نفوسهم لكونها شيئاً جديداً في الكلام لم تطرق أسماعهم من قبل. ولإعجابهم بها صاروا يقلدون قائلها ويبارونه في النطق بما يماثلها حتى كثر السجع وفشا في كلامهم وصار السجع شعرهم الذي به يتغنون ودعاءهم الذي به يتعبدون.

كان السجع فاشياً في كلام العرب الأولين من أهل الجاهلية وكان أحدهم يسرد الكلام المسجع سرداً دون تكلف ولا ترو. وكانوا يلتزمون السجع في أكثر كلامهم لا سيما كلامهم في خطبهم ومنافراتهم ومفاخراتهم سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وحتى ولدانهم وجواريهم الصغار. ولا حاجة أن نورد ههنا شيئاً من الشواهد على ذلك فإن كتب الأدب مشحونة بأساجيعهم فإذا رجعت إليها وتدبرتها

علمت أن العرب مارسوا السجع وزاولوه أزمنة طويلة حتى طبعوا عليه فأصبح لهم طبيعة تنتقل فيهم بالإرث الطبيعي من الآباء إلى الأبناء.

ثم إن الكلام بعد أن دخل في دور السجع أي القافية واستمر فيه قروناً عديدة ارتقى منه إلى دوره الثالث وهو دور الوزن. ومما لا يستراب فيه أن الوزن في الكلام قد تولد من السجع وله في تولده منه نواتج وقوابل ودايات فمن نواتجه الاتفاق والمصادفة ومن قوابله الأغاني ومن داياته الرقص.

وتوضيحاً لذلك نقول: من الجائز المحتمل أن يأتي الكلام موزوناً من غير قصد كما نراه واقعاً في كلام الناس ومحاوراتهم كل يوم وقد وقع ذلك في القرآن أيضاً وهذا الاحتمال يزداد في الكلام المسجع لأن الكلام بواسطة السجع ينقسم إلى جمل ذات فواصل متواطئة على حرف واحد وبذلك تقصر مسافة البعد بين الكلام والوزن خصوصاً في السجع المتوازي وهو ما تطابقت قراءته في الطول والقصر وذلك هو السجع المقبول عندهم. ففي مثل هذا السجع يكون الكلام قد أخذ القافية ولم يبقَ بينه وبين الوزن سوى مسافة قصيرة يسهل على التصادف أن يطويها فتأتي قرينتان من الكلام المسجع متطابقتين في الحركات والسكنات وذلك هو الوزن.

ثم إن العرب في الدور الثاني من أدوار كلامهم يتغنون بالسجع فكانت أغانيهم مسجعة لا محالة إذ لم يكن لهم شعر غير الكلام المسجع. على أنهم كانوا يتغنون قبل دور السجع أيضاً لأن الغناء وجد في البشر مع الكلام فهما أعني الغناء والكلام توأمان ولدا معاً وكلاهما من الضروريات الطبيعية للإنسان ولكنهم قبل دور السجع كانوا يتغنون غناءً بسيطاً ساذجاً ككلامهم حتى إذا ارتقى كلامهم إلى السجع ارتقى معه غناؤهم. ومن هنا نعلم أن الكلام والغناء قد مشيا في البشر جنباً لجنب في جميع أدوار رقيهما.

قلنا آنفاً إن مسافة ما بين الكلام والوزن قد قصرت بالسجع ونقول الآن إن تلك المسافة تزداد قصراً عندما يقترن السجع بالغناء. وعليه فاقتران السجع بالغناء يزيد احتمال وقوع الوزن فيه بطريق الاتفاق والمصادفة زيادة أكثر مما إذا كان غير مقترن

به. وذلك لأن الغناء يكسب الكلام المتغنى به لحناً خاصاً ويجريه على تقاطيع وتواقيع خاصة تجذب الشخص المتغني إلى إخراج كلامه منطبقاً عليها من حيث لا يشعر. ولهذا السبب يكون احتمال وقوع الوزن بالتصادف في كلام المتغني أكثر من احتمال وقوعه في كلام غير المتغني.

أما إذا اقترن الغناء بالرقص فقد انقضى العجب من وقوع الوزن في كلام الراقص المتغني وربما يتعجب الإنسان حينئذٍ من خروج الكلام غير موزون لأن الرقص عبارة عن حركات متوازنة وأوضاع متناظرة تصدر عن وجد يندفع به الراقص إليها فلا بد للراقص المتغني من أن يخرج كلامه منطبقاً على تلك الأوضاع والحركات شاء أو لم يشأ. وعليه فمسافة ما بين الكلام والوزن تزيد بالرقص قصراً على قصر حتى لم يبقَ بينهما أكثر من قيد شبر وحينئذٍ ينقضي العجب من وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة.

لقد علمنا مما تقدم كيف تولد الوزن من السجع وعرفنا العوامل التي ولدته ولكن أي وزن من أوزان الشعر المعلومة كان أول مولود في الكلام؟

هذا ما نريد أن نتكلم عنه فنقول: إن احتمال وقوع الوزن في الكلام بطريق المصادفة يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأوزان الشعرية بساطة وتركيباً فما كان من الأوزان أبسط كان ذلك الاحتمال فيه أكثر وأقوى والعكس بالعكس. ونعني ببساطة الوزن هنا سهولته على القريحة وخفته على الطبع وقرب مأخذه من الكلام المنثور بحيث يكون انطلاق اللسان به سهلاً وجري الطبع عليه هيناً.

وإذا نظرنا في أوزان الشعر وجدنا أبسطها الرجز إذ هو أسهلها على القريحة وأخفها على الطبع وأقربها إلى النثر وما الفرق بينه وبين الكلام المسجوع سوى وزن قريب المأخذ سهل التناول حتى يصح أن يقال إن كل شاعر تبدأ شاعريته بالرجز وما ذلك إلا لسهولته وقرب مأخذه. وعليه فيجب أن يكون الرجز هو أول مولود من الشعر لأن احتمال وقوعه في الكلام اكثر وأقوى من احتمال وقوع غيره من الأوزان بكونه أبسطها.

ويؤيد كون الرجز أول مولود من الشعر ما ذكروه في كتبهم من أن الرجز أقدم الشعر ومعنى ذلك أنه كان ولم يكن معه شعر آخر.

لا ريب أن أسماء الأبحر الشعرية كالطويل والمديد والخفيف وغيره كلها أسماء مصطلح عليها بعد ظهور الإسلام ولم يكن العرب الأولون يسمون الشعر بها وإنما كان للشعر كله عندهم اسمان الرجز والقصيد فكل ما لم يكن رجزاً سموه قصيداً من أي بحر كان ويدل على ذلك قول الأغلب الراجز العجلي لما استنشده المغيرة ابن شعبة وهو على الكوفة:

أرجزاً تريد أم قصيدا لقد سألت هيناً موجودا

فالشعر عندهم إما رجز وإما قصيد ولا ثالث لهما. والقصيد اسم جنس جمعي واحدته قصيدة. وإذا كان الرجز أقدم من القصيد لزم أن يكون هو أول وزن تولد من الكلام المسجع وذلك ما قلناه.

والنتيجة هي أن السجع حلقة اتصال بين النثر والنظم وأن الوزن متولد من السجع وأن أول مولود من أوزان الشعر هو الرجز وأن هذا الولد البكر أبوه المصادفة وأمه الغناء ودايته الرقص.

أما القافية فهي واسطة التعارف بين أبيه وأمه.

هذا، ومن قال إن الرجز مأخوذ من توقيع سير الجمال في الصحراء بحجة أنه أول ما استعمله العرب لسوق الجمال في الحداء فقد أخطأ المرمى وكل من تأمل في الرجز منهوكة ومشطورة وفي سير الإبل رأى بينهما بوناً بعيداً جداً لشدة تتابع إجراء الرجز في اللفظ وسرعة انحدارها وتسردها في الفم عند الإنشاد وذلك ينافي سير الإبل الوئيد بسبب جسامتها وكونها فسيحة الخطى. ولا يلزم من استعمال الرجز لسوق الجمال في بعض الأحيان كونه مأخوذاً من توقيع سيرها. ومن الغريب أن صاحب هذا الرأي قد ادعى أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الجمال مع أن في تقطيعه من سرعة الانحدار والتسرد وتدارك المقاطع ما ينافي كل المنافاة وقع خطى الجمال لما في تلك الخطى من التؤدة والرزانة بسبب انفساح مواقعها وطول القوائم المرتمية من تحت تلك الجثة العالية الضخمة. ولو سلمنا أن تقطيع الرجز يوافق وقع خطى الإبل لما سلمناه أنه يلزم من ذلك كون الرجز مأخوذاً من وقع تلك الخطى إذ لو لزم منه ذلك للزم أن يكون وزن الكامل ولا سيما مجزوءه مأخوذاً

أيضاً من وقع خطى الجمال بطريق الأولى لأنه يوافق وقع تلك الخطى أكثر من الرجز ويطابقها تمام المطابقة حتى أنك لو امتطيت جملاً وجعلت وهو سائر بك سيراً وئيداً تنشد عليه شعراً من الكامل أو مجزوئه لرأيت عند تمام كل جزء من تفاعيله وقع يد من يدي جملك كما هو ظاهر للمتأمل. ولو أردنا أن نناقش صاحب هذا الرأي الحساب لطال الكلام ولكنا نترك ذلك لأولي الذوق السليم والنظر الصحيح.

أنا والشعر

أرى الشعر أحياناً يجيش بخاطري ... ويبدل ما قد عز لي من مصونه
ويسكن أحياناً فأشجى وإنما ... تحرك شجوي ناشئ من سكونه
وقد أتوخى الهزل منه مجارياً ... لدهر أراه موغلاً في مجونه
ولكن نفسي وهي نفس حزينة ... تميل إلى المشجى لها من حزينه
وقد علم الراوون شعري بأنهم ... إذا أنشدوه أطربوا بلحونه
وأني إذا استنبطه من قريحتي ... شفيت صدى الراوي ببرد معينه
وإني على علم طويت سهوله ... ولم أتحير خابطاً في حزونه
وإني لمحاص له بسليقة ... أبت غثه واستوثقت من سمينه
وهل يخطر الشعر الركيك بخاطري ... إذا كان في طوعي اختشاب متينه
ألا لا اهتدت بالشعر يوماً هواجسي ... إذا هي لم تنزع إلى مستبينه
ولا غصت في بحر القريض مخاطراً ... إذا لم أفز من دره بثمينه
على أن لي طبعاً لبيقاً بوشيه ... نزوعاً إلى أبكاره دون عونه
إذا انتظمت أبياته في قصائدي ... ترى كل بيت ممسكاً بقرينه
وما كان دوح الشعر يوماً لتجتني ... بغير اليد الطولى ثمار غصونه
ولم يستفد إلا لذي ألمعية ... يكون كرأي العين رجم ظنونه
وأني قد مارسته بفطانة ... يلوح سناها غرة في جبينه

***

لعمرك إن الشعر صمصام حكمة ... وإن النهى معدودة من قيونه
إذا جنني ليل الشكوك سللته ... عليه ففراه بفجر يقينه

وما الشعر إلا مؤنسي عند وحشتي ... ومسلي فؤادي عند ورى شجونه
تقوم مقام الدمع لي نفثاته ... إذا الدهر أبكاني بريب منونه
واجعله للكون مرآة عبرة ... فيظهر لي فيا خيال شؤونه
فأبصر أسرار الزمان التي انطوت ... بما دار في الأحقاب من منجنونه
وللشعر عين لو نظرت بنورها ... إلى الغيب لاستشففت ما في بطونه
وإذن لو استصغيتها نحو كاتم ... سمعت بها منه حديث قرونه

***

وليل إلى شعراه أرسلت فكرتي ... رسولاً بشعري حاملاً لرقينه
سل الليل عني نسره وسماكه ... ونجم سهاه والجدي خدينه
فكم بت في نهر المجرة في الدجى ... من الشعر أجرى منشآت سفينه
هو الشعر لا أعتاض عنه بغيره ... ولا عن قوافيه ولا عن فنونه
ولو سلبتنيه الحوادث في الدنا ... لما عشت أو ما رمت عيشاً بدونه
إذا كان من معنى الشعور اشتقاقه ... فما بعده للمرء غير جنونه

خواطر شاعر

لعمرك ما كل انكسار له جبرُ ... ولا كلُّ سرّ يُستطاع به الجهرُ
لقد ضربت كفُّ الحياة على الحجا ... ستاراً فعِلْمُ القوم في كنهها نَزْرُ
فقمنا جميعاً من وراء ستارها ... نقول بشوق ما وراءك يا سترُ
حكت سرحة فنواء تبصر فرعها ... ولم ندر منها ما الأنابيش والجذرُ
وقد قال بعض القوم إن حياتنا ... كليل وإن الفجر مطلعه القبرُ
فإن كان هذا القول فيها حقيقة ... فيا شد ما قد شاقني ذلك الفجرُ
وروح الفتى بعد الردى إن يكن لها ... بقاء وحسٌّ فالحياة هي الجسرُ
وإن رقيت نحو السماء فحبّذا ... إذا أصبحت مأوى لها الأنجم الزهرُ
وأعجب شأن في الحياة شعورنا ... وأعجب شأن في الشعور هو الحجرُ
وللنفس في أفق الشعور مخايلٌ ... إذا أبرقت فالفكر في برقها قطرُ
وما كل مشعور به من شؤونها ... قديرٌ على إيضاحه المنطق الحرُ
ففي النفس ما أعيا العبارة كشفه ... وقصّر عن تبيانه النظمُ والنثرُ
ومن خاطرات النفس ما لم يقم به ... بيان ولم ينهض بأعبائه الشعرُ
ويا رُبَّ فكرٍ حاك في صدر ناطقٍ ... فضاق من النطق الفسيح به الصُدرُ
ويا رُبَّ معنى دقّ حتى تخاوَصت ... إليه من الألفاظ أعينها الخُزرُ
أرى اللفظ معدوداً فكيف أسومُهُ ... كفاية معنىً فاته العدُّ والحصرُ
وأفق المعاني في التصوُرِ واسعٌ ... يتيه إذا ما طار في جوّه الفكرُ
ولولا قصور في اللغى عن مرامنا ... لما كان في قول المجازى لنا عذرُ
ولستُ أخصُ الشعر بالكلم التي ... تنظم أبياتاً كما ينظم الدرُ

وذاك لأن الشعر أوسع من كفى ... يكون على فعل اللسان لها قصرُ
وما الشعر إلا كلُّ ما رنح الفتى ... كما رنحت أعطاف شاربها الخمرُ
وحرّك فيه ساكن الوجد فاغتدى ... مهيجاً كما يسقف في المرح المُهرُ
فمن نفثات الشعر سجع حمامة ... على أيكة يشجى الحزين لها هدرُ
ومن نفثات الشعر حدم فراشه ... على الزهر في روض به ابتسم الزهرُ
ومن نفثات الشعرِ دمعة عاشقِ ... بها قد شكا للحب ما فعل الهجرُ
ومن نفثات الشعر نظرة غادةٍ ... بنجلاء تسبي القلب في طرفها فترُ
ومن نفثات الشعر رنة ثاكلٍ ... مفجعة أودى بواحدها الدهرُ
ومن نفثات الشعر ترجيع مطربٍ ... تعاود مجرى صوته الخفض والنبرُ
ومن نفثات الشعر تغريد بلبلٍ ... لدى جنة قد فاح من وردها نشرُ
ومن نفثات الشعر نغمة أرغن ... وترنيم مزمار به اطّرد الزمرُ
وإن من الشعر ائتلاق كواكبٍ ... بجنح الدجى باتت يضاحكها البدرُ
وإن ابتسام الغيد عن كل أشنب ... ليطرب نفسي فوق ما أطرب الشعرُ
فإن لم يكن هذا من الشعر لم يكن ... لعمر النهى للشعر عند النهى قدرُ

الشعر والشعراء[1]

ولولا خلالٌ سنّها الشعر ما درى   بناة المعالي كيف تبنى المكارمُ

قال أبو نصر المقدسي الشعر ديوان العرب ومعدن حكمتها وكنز أدبها. وقيل النثر يتطاير تطاير الشرر والشعر يبقى بقاء النقش في الحجر. وقال دعبل كان امرؤ القيس من أدباء الملوك وكان من أهل بيته وبيت أبيه أكثر من ثلاثين ملكاً فبادوا وباد ذكرهم وبقي ذكره إلى يوم القيامة وإنما أمسك ذكره شعرُه.

وقال باكون (Bacon) [2] الفيلسوف الإنكليزي «حسبك شاهداً على خلود شعر الشعراء العظماء أنه مر على أشعار هوميروس[3] ألفان وخمس مئة عام ولم يفقد منها كلمة ولا حرف ولكن كم من قصر وهيكل وقلعة ومدينة أخنى عليها الدهر في هذا الزمان الطويل وجعلها أثراً بعد عين. ولقد يتعذر علينا حفظ صورة قورش وقيصر وغيرهما من الملوك والعظماء ولكن الصور التي يصورها الذكاء والرسوم التي ترسمها القرائح ترسخ في بطون الأوراق آمنة من نكبات الدهر وكرور الأيام. وما هي بصور صماء ولا هي رسوم صامتة إن هي إلا أشباح حية تنمو في الفصول وتثمر فيها ويتوالى نموها وجناها على توالي الأعقاب. فإذا استعظم استنباط السفن لأنها تنقل البضائع والتحف بين البلدان الشاسعة فاختراع الكتابة أعظم وأجلّ لأنها تنقل الحكمة والذكاء في بحار الأدهار».

---

(١) من افتتاحية لمجلة المقتطف الشهيرة لصاحبيها العلامتين الكبيرين الدكتور يعقوب صروف والدكتور فارس نمر.

(٢) فيلسوف إنكليزي ولد في لندن سنة ١٥٦١ وتوفي سنة ١٦٢٦.

(٣) شيخ شعراء اليونان وأحد أعاظم شعراء الدنيا مؤلف الإلياذة والأوذيسة.

وقال ابن رشيق[١] وأجاد:

إنما الشعر ما تناسب في النظـ ... م وإن كان في الصفات فنونا
كل معنى أتاك منه على ما ... تتمنى لو لم يكن أن تكونا
فتناهى من البيان إلى أن ... كاد حسناً يبين للناظرينا
فكأن الألفاظ منه وجوه ... والمعاني ركبن فيه عيونا

وقال شكسبير الإنكليزي ما ترجمته:

قسم الشعور على الأنام وإنما ... جبلت به العشاق والشعراء
كم شاعر رمق الفضاء بطرفه ... فبدا له منه سنى وسناء
وأراك من صور الخيال حقائقاً ... تعطى لها الأوصاف والأسماء

وللشعر مقام في النفوس وسحر في العقول ولقد اعترف له الجميع بهذه المزية في مشارق الأرض ومغاربها وفي قديم الأيام وحديثها. ذكر فلوطرخس أن أهالي صقلية أنجوا كل مَنْ يعرف أشعار يوربيدس من الأثينيين بعد أن تغلبوا عليهم أمام سرقوسة واستباحوهم قتلاً. وكان أهالي صقلية يفضلون يوربيدس على كل شعراء اليونان ويتعلمون كل بيت يسمعونه من أشعاره من أفواه الغرباء الذين يدخلون بلادهم فعاد الذين نجوا باستظهارهم أشعاره إلى أثينا وشكروه على حسن صنيعه.

وذكر ابن خلكان[٢] أنه لما قدم نصر بن منيع بين يدي المأمون وكان قد أمر بضرب عنقه قال يا أمير المؤمنين اسمع مني كلمات أقولها قال قل فأنشأ يقول:

زعموا بأن الصقر صادف مرةً ... عصفور برٍّ ساقه التقدير
فتكلم العصفور تحت خيامه ... والصقر منقض عليه يطير
أني لمثلك ما أتمم لقمة ... ولئن شويت فإنني لحقير
فتهاون الصقرُ المدلُّ بصيدهِ ... كرماً وأفلت ذلك العصفور

---

(١) هو أبو العباس الحسن بن رشيق من أهل القيروان. توفي سنة ٤٥٦ هـ وله مصنفات أدبية غالية.

(٢) هو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم ابن أبي بكر خلكان الأربلي ولد سنة ٦٠٨ بمدينة اربل كان كاتباً بليغاً وشاعراً مجيداً. واسع الاطلاع شديد التحري والضبط. وتاريخه (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) أفضل ما بأيدي الناس من كتب التراجم مات بدمشق سنة ٦٨١.

فعفا المأمون عنه.

ونحن في هذا العصر لا نأمل أن أحداً ينجو من القتل بشعر غيره ولا بشعره ولكن الشعر قد ينجينا ما يقرب من القتل ألا وهو الهموم والغموم والأكدار التي تكدر الحياة والأتعاب التي تنهك القوى. قال السير جون لبك[١]: كم من مرة تنهكنا الأتعاب وتقلقنا الهموم فنأخذ أشعار هوميروس أو هوراس أو شكسبير أو ملتون[٢] ولا نكاد نقرأ صفحة منها حتى تنقشع من أمامنا غيوم الغموم وتحل عقد الأعصاب وتنتعش منا النفوس وتتجدد فينا القوى وتعود إلينا بهجة الحياة ولذتها». وقال عمر ابن الخطاب: الشعر جزل من كلام العرب يسكن به الغيظ وتطفأ به الثائرة ويبلغ له القوم في ناديهم. وقال كلدرج الكاتب الإنكليزي: الشعر سكن خاطري وضاعف مسراتي وحبب إليّ العزلة ورغبني في اكتشاف كل منقبة وجمال في ما حولي.

وقد يظن من يقصر اطلاعه على ما وصفه أدباء العرب في وصف الشعر والشعراء أن الشعراء من العرب والشعر فيهم خاصة وأن أشعار الأعاجم التي يعثر عليها المبتدئ في تعلم اللغات الأعجمية هي من نخبة ما نظمه شعراؤهم. ويظن من يقصر اطلاعه على ما وضعه بعض أدباء الأعاجم أن الشعر خاص بهم وأن لا شعر في العربية لأن أشعار المحدثين منهم والمولدين قلما تعد من الشعر في شيء وفي الظنين خطأ فاحش لأن أشعار الأعاجم من الهنود والفرس والمصريين واليونانيين والرومانيين والإيطاليين والإنكليز والفرنسيين والألمانيين آخذة بأطراف البلاغة جامعة لمبتكرات المعاني تصف الأرض وما عليها والسماء وما فيها والنفس وجوانحها والعقل وقواه والطبائع والغرائز والأخلاق والعوائد وصفاً يريك الموصوف في شكله الطبيعي وقد فاض عليه نور السماء أو اكتنفته ظلمة الليل البهيم أو تجلى بحلى البهاء أو نسجت عليه عناكب النسيان. ولم يزل فحول شعرائهم متبعين هذه الخطة متبارين في هذا المضمار يجارون العلماء والحكماء لا يتركون حقيقة من حقائق العلم ولا ناموساً من نواميس الكون ولا خلقاً من أخلاق

---

(١) شاعر لاتيني كبير.
(٢) شاعر إنكليزي كبير أعمى ومؤلف (الفردوس المفقود) ولد سنة ١٦٠٨ في لندن وتوفي سنة ١٦٧٤.

البشر ولا غريزة من غرائز الحيوان ولا مكتشفاً من المكتشفات الحديثة إلا ضمنوه أشعارهم وأفاضوا عليه من نور قرائحهم.

وقد كان شعراء العرب في الجاهلية ينحون هذا النحو ويتبعون هذه الخطة فيصفون ما يشاهدونه وما يشعرون به وصفاً طبيعياً بليغاً خالياً من التكلف والتعقيد لا كأكثر المحدثين الذين يصفون الحجاز وهم في الشام ولم يدخلوا الحجاز ولا اكتحلت عينهم بمرآه ويشبهون بآرام رامة وهم لم يروا ريماً ولا عرفوا له شبهاً ويتغزلون بالغيد الحسان وهم شيوخ طاعنون ولم يروا غادة ولا في المنام. وإنّا لزيادة الإيضاح نذكر بعض الأمثلة من أشعار الجاهلية ليقابلها المنتقد البصير بأشعار المحدثين. قال النابغة الذبياني يعتذر إلى الملك النعمان وكان قد جفاه:

يا دار مية فالعلياء فالسند ... اقوت وطال عليها سالف الأمد
وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها ... عييت جواباً وما بالربع من أحد
الا أواريّ لأياً ما أبينها ... والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد
ردت عليه أقاصيه ولبده ... حزب الوليدة بالمسحاة في الثأد
خلّت سبيل أتى كان يحبسه ... ورفّعته إلى السجفين فالنضد
أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا ... أخنى عليها الذي أخنى على لبد
فعدّ عما مضى إذا لا ارتجاع له ... وأنم القتود على عيرانة أجد
مقذوفة بدخيس النحض بازلها ... له صريف صريف القعو بالمسد
كأن رحلى وقد زال النهار بنا ... بذي الجليل على مستأنس وحد
من وحش وجدة موشي أكارعه ... طاوي المصير كسيف الصيقل الفرد
سرت عليه من الجوزاء سارية ... تزجي الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له ... طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فهاب حمزان منه حيث يوزعه ... طعن المعارك عند المحجر النجد
شك الفريصة بالمدرى فأنفذها ... شك المبيطر إذ يشفي من العضد
كأنه خارجاً من جنب صفحته ... سفود شرب نسوه عند مفتاد
فظل يعجم أعلى الروق منقبضاً ... في حالك اللون صدق غير ذي أود
لما رأى واشق أقعاص صاحبه ... ولا سبيل إلى عقل ولا قود

قالت له النفس إني لا أرى طمعاً وإلا مولاك لم يسلم ولم يصد
فتلك تبلغني النعمان أن له فضلاً على الناس في الأدنى وفي البعد

ومعنى هذه الأبيات على ترتيبها (١) أن الشاعر وقف على دار عشيقته فوجدها خالية من السكان فتذكر من كان فيها وجعل يخاطبها استراحة منه إليها وتوجعاً على من ذهب عنها. (٢) وكان الوقت قصيراً ولكن شغفه بالدار لم يمنعه من الوقوف فيها ومخاطبتها إلا أنها لم ترد عليه جواباً ولم يرَ بها أثراً. (٣) إلا الأماكن التي كانت تشد بها الدواب والحفر التي تحفر حول الخيام لئلا يصل إليها الماء وهي كالحوض في الأرض الغليظة الصلبة المظلومة أي التي يحفر فيها حوض وهي لا تستحق ذلك. (٤) وهذا الحوض مستدير حول الخيمة وقد مسحته الخادمة بالمسحاة ولبدته تلبيداً حين كانت الأرض ندية. (٥) وأزالت منه التراب ليجري فيه الماء إذا جاء السيل بغتة ورفعت جانبه إلى الخيمة ونضد الثياب التي فيها لكي لا يصل الماء إليها. (٦) وقد أضحت هذه الدار خالية بعد أن ابتعد أهلها عنها وغيرها الدهر وأخنى عليها كما أخنى على لبد نسر لقمان المشهور الذي عز مئتي عام ولكنه لم يجد عن الموت مرداً (٧) ثم قال فاترك هذه الدار ووصفها إذ لا مرد لما حل بها وضع الرجل على ناقة شبيهة بالبعير لصلابة خفها وعظم فقرها (٨) وهي سمينة ممتلئة البدن لأسنانها صريف مثل صريف الحبل في البكرة (٩) وقد فعل الشاعر ذلك وركب هذه الناقة وسار عليها حتى إذا زال النهار أي انتصف رآه تحته كالثور الوحشي المنفرد الذي توجس من الإنس فزاد نشاطاً. ثم استطرد إلى وصف هذا الثور الوحشي ففاق «لفنستون» و«سبيك» وغيرهما من رواد أفريقية وقال (١٠) إن هذا الثور من وحوش وجرة وهي فلاة اتساعها ستون ميلاً وماؤها قليل ولذلك فبطنه طاوٍ ثم وصف شكله فقال إنه أبيض كسيف الصقيل المسلول وفي قوائمه نقط سود (١١) وقد أمطرت عليه السماء ليلاً في الفصل الذي تطلع فيه الجوزاء أي فصل الحر وكان مع المطر برد فاحتدت نفسه فيه وتضاعف حذره (١٢) ثم سمع صوت صائد معه كلاب فارتاع من ذلك وبات خائفاً قائماً على قوائمه (١٣) فأرسل الصائد عليه كلباً من كلابه واسمه هزان وأغراه بصيده وطعنه طعن المحارب الشجاع فوثب الكلب على الثور ووقع على رأسه حيث أراد الصائد يمسكه بعنقه

حتى لا يعود له مناص (١٤) فشكه الثور بقرنه في فريصته أي بين كتفه وخاصرته فنفذ القرن من الجهة الأخرى لحدته كأنه مبضع البيطار الذي ينزل به الحيوان إذا اعتراه داء العضد. (١٥) وخرج القرن من جنب الكلب الآخر كأنه السفود (أي «السيخ» الذي يشك به اللحم ليشوى) الذي استعمله الندماء ثم نسوه بجانب المفتأد أي موضع النار التي يشوى عليها اللحم. (١٦) ولكن الكلب ظل ينهش أعلى القرن وقد انقبض من شدة الألم وبقي متصلباً غير متعوج (١٧) ولما رأى الكلب الثاني واسمه واشق ما حل برفيقه وأن لا سبيل إلى الدية ولا إلى القصاص. (١٨) قالت له النفس إني لا أرى طمعاً بالثور بل إن مولاك نفسه قد لا يصيد هذا الثور ولا يسلم منه (١٩) ولما انتهى النابغة من وصف هذه الناقة على ما تقدم من البيان قال إن هذه الناقة هي التي تبلغني الملك النعمان الذي له فضل على الناس أقاربهم وأباعدهم وشبهه بالملك سليمان الحكيم واستطرد إلى طلب العفو منه وقال في وصف كرمه:

فما الفرات إذا جاشت غواربه	ترمي أواذيه العبرين بالزبد
يمده كل واد مزبد لجب	فيه حطام من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصماً	بالخيزرانة بعد الاين والنجد
يوماً بأجود منه سيف نافلة	ولا يحول عطاء اليوم دون غد

ومعنى هذه الأبيات الأربعة أن نهر الفرات إذا ثارت به العواصف وماجت مياهه وألقت الزبد على ضفتيه وجرت إليه المياه من الأنهر الصغيرة والغدران التي تصب فيه حاملة ركاماً من بنات الخشخاش ونحوه حتى اضطر الملاح أن يتمسك بدفة السفينة بعد أن أعياه العرق والكرب من شدة جريان الماء لا يكون (أي الفرات) أجود من الملك النعمان وجوده اليوم لا يمنع جوده غداً لغزارته وكونه سجية فيه.

وإليك مثلاً آخر من قصيدة الشنفرى المعروفة بلامية العرب وهو قوله في وصف الذئاب الجائعة:

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا	أزل تهاداه التنائف أطحل
غدا طاوياً يعارض الريح هافياً	نجوت بأذناب الشعاب ويعسل

فلما لواه القوت من حيث أمه ... دعا فأجابته نظائر نحل
مهللة شيب الوجوه كأنها ... قداح بكفي ياسر تتقلقل
أو الخشرم المبعوث حثحثت دبره ... محابيض أرداهن حسام معسل
مهرته فوه كأن شدوقها ... شقوق العصي كالحات وبسل
فضج وضجت بالبراح كأنها ... وإياه نوح فوق علياء ثكل
وأغضى وأغضت وأتسى وأتست به ... مراميل عزاها وعزته مرمل
شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت ... وللصبر إن لم ينفع الشكو أجمل

ومعنى هذه الأبيات (١) أن الشاعر قنوع من العيش يغدو على القوت الزهيد كما يغدو الذئب في المفاوز المقفرة. واستطرد إلى وصف هذا الذئب فقال (٢) إنه غدا طاوياً من الجوع يعارض الريح ويجوب أطراف الشعاب وهو يضرب في عدوه ويهز رأسه (٣) فلما أخفق سعيه ولم يجد القوت حيث طلبه عوى فأجابته ذئاب أخرى جائعة مثله (٤) وهي ضامرة متقوسة الظهور من الجوع شيب الوجوه كأنها السهام الصغيرة التي يقلبها بكفيه من يقسم لحم الجزور على ذوي الأنصبة في الميسر (٥) أو كأنها النحل وقد طار من قفيره لأن مشتار العسل حركه بالعيدان التي يطرد بها النحل ويشتار العسل (٦) وهذه الذئاب واسعة الشدوق كالحة الوجوه شدوقها كشقوق العصي (٧) فلما رأى الذئب أنها أجابت عواءه ضج وضجت كأنها وإياه نساء نائحات لفقدهن أولادهن (٨) ثم رأى أن لا فائدة في العواء والضجيج فأغضى وأغضت وتصبر وتصبرت وعزى بعضها بعضاً لأنها متساوية في الفاقة (٩) وشكا بعضها إلى بعض ولما رأت أن لا نفع للشكوى نكصت على أعقابها ولسان حالها يقول الصبر أولى إذا لم تنفع الشكوى. ولقد وصف كثيرون من الكتّاب ذئاب سيبيريا وتجمعها وتفرقها إذا تراكمت الثلوج وعضها الجوع ولكننا لم نرَ وصفها أبلغ من هذا الوصف مع ضيق مجال الشعر واتساع مجال النثر.

أما المحدثون فقد اتبع أكثرهم خطة واحدة في الغزل والمدح والرثاء فيبتدئ الشاعر منهم بوصف غادة فيشبه شعرها بالليل وجبينها بالصبح وحاجبها بالسيف وعينها بالنرجس ووجنتها بالورد وثغرها باللؤلؤ وريقها بالعسل وقوامها بالبان وينتقل إلى الممدوح فيدعي أنه أسد في الشجاعة وحاتم في الكرم وبحر في الجود

وأنه جمع علوم الورى في صدره ثم يدعو له بطول البقاء. وإذا أراد الرثاء شكا من جور الدهر وانخداع الناس به ولامه على غدره بالميت ثم جعل يعدد مناقبه ويصفه بمثل الأوصاف المتقدمة ويحكم بأن الجنة مأواه وأن ملائكة العرش تهللت لمرآه وطالما كانت تحسد الأرض عليه. ولا مشاحة في أن النابغين من الشعراء يخالفون هذه الخطة أو يتوسعون فيها ويضمنون أشعارهم حكماً رائعة وأوصافاً بليغة ونكتاً أدبية ولكن الصورة المتقدمة شاملة ما نظمه المحدثون والمولدون ولا عيب فيها من حيث هي بالذات لأن الغزل والنسيب والمدح والرثاء قد تكون بالغة أقصى درجات البلاغة بل العيب في اتباع خطة واحدة والتقيد بها كأن مخيلة الشاعر عاجزة عن ابتكار المعاني والتوسع في وصف الصور العقلية وما تقدم من أن المحدثين يصفون ما لم يشاهدوه لا يطعن في شعرهم لأن مزية الشعر في وصف صور الخيال وإلا لما اعتبرت أشعار الضريرين الشهيرين أبا العلاء وملتون وإنما الذي يلام المحدثون عليه تقيدهم بخطة واحدة وقلة بحثهم في الطبيعة للاستعانة بها على تجريد الصور الخيالية.

وما أصاب صناعة الشعر العربي يماثل ما أصاب صناعة النقش المصري فإن الرسوم والتماثيل التي نقشها المصريون الأولون في الدول الست الأولى تماثل الحقيقة أتم المماثلة حتى أن من يدخل دار التحف المصرية في الجيزة ويرى تمثال الخشب المعروف بشيخ البلد وصور البط والإوز بألوانها البهية يحكم بأن المصريين الأولين كانوا أبرع مَنْ نقش وصور لأن التمثال المشار إليه يمثل رجلاً مصرياً قوي البنية مجدول العضل واسع المنكبين أصلت الجبين طلق المحيا عليه سيماء النباهة وعزة النفس وثبوت العزيمة. وصور البط والإوز تمثل أشكالها في أوضاع مختلفة والذي نقشها وبرقشها نقل رسومها وأشكالها وأوضاعها عن الطبيعة وكان أميناً في نقله لم يزد على ما تراه العين ولا نقص منه ولا غير فيه ولم يساعده الخيال إلا على جمع كل الأوضاع المختلفة على نمط يسر الخواطر ويقر النواظر. ولكن هذه الصناعة لم تلبث حتى اتخذت لها أنموذجاً تحتذيه وخطة لا تتعداها فترى التماثيل والصور والنقوش الباقية من عهد الدول التالية متشابهة متماثلة كأنها أفرغت في قالب واحد وصور الآلهة والبشر متماثلة تمام التماثل فالإله آمون رع

والملك ستي الأول ورعمسيس الثاني وصور البطالسة والقياصرة الذين حكموا مصر تكاد تكون واحدة وكذا صور الآلهة أيسس وصور نساء الفراعنة والبطالسة متماثلة أيضاً وقس على ذلك صور الحيوانات والنباتات وكل ما بقي من الآثار المصرية من عهد الدول الوسطى والمتأخرة ولذلك تأخرت صناعة النقش والرسم بعد الدولة السادسة لأنه ما من قيد يقيد العقل ويغل الأيدي مثل التقليد الذي يطفىء نار القرائح ويقص جناحي الخيال.

هذا من قبيل شعراء العرب أما شعراء الأوروبيين فالذي نعلمه من أمرهم أن فحولهم لم يتبعوا خطة التقليد بل ما زالوا إلى عهدنا يطلقون العنان لجياد القرائح لتجول في عالم الحقيقة وتغوص في بحار المجاز تنتقي درر المعاني وتنظمها في أسلاك البيان وتتخير من الحوادث والأحاديث ما يهذب الأخلاق ويدمث الطباع ويغري باتباع الفضائل واكتساب المحامد.

وترى سلسلة الشعراء عندهم متصلة من هوميروس وفرجيل[(١)] وهوراس إلى دانتي[(٢)] وتاسو[(٣)] وأرسطو وشكسبير وملتون وتنيسن[(٤)] وكورناي[(٥)] وراسين[(٦)] وبوالو[(٧)] ولم تنقطع إلا في أيام التقليد وشأنها عند الأوروبيين شأن صناعة النقش والتصوير عندهم فإنهم لم يحتذوا فيها خطة معلومة ولا سنة متبعة بل تابعوا الحقيقة وجاروا الطبيعة. وجهد ما فعلوه أنهم أفاضوا على تماثيلهم وصورهم من صور الكمال التي في مخيلتهم حتى أنهم رقوا بعض تلك الصور والتماثيل إلى رتبة الآلهة. والمشهور عندنا أن الشعر «ذريعة المتوسل ووسيلة المتوصل» وأن الشعراء يتزلفون بشعرهم إلى الأمراء والأغنياء قصد نوالهم وهذا حط للشعر من مقامه وتحقير له وأين ذلك من قول من قال فيه:

---

(١) أشهر شعراء اللاتين ولد سنة ٧٠ وتوفي سنة ١٩ ق. م.
(٢) هو شاعر إيطالي شهير ومؤلف (الكوميديا الإلهية) ولد سنة ١٢٦٥ وتوفي سنة ١٣٢١.
(٣) شاعر إيطالي كبير ولد سنة ١٥٤٤ وتوفي سنة ١٥٩٥.
(٤) شاعر إنكليزي معروف ولد سنة ١٨٠٩ وتوفي سنة ١٨٩٢.
(٥) هو أبو التراجيديا الفرنسية، شاعر فرنسي كبير، ولد سنة ١٦٠٦، وتوفي سنة ١٦٨٤.
(٦) شاعر فرنسي شهير ولد سنة ١٦٣٩ وتوفي سنة ١٦٩٩.
(٧) شاعر وناقد فرنسي (١٦٣٦ ـ ١٧١١).

أرى الشعر يحيي الجود والباس بالذي تبقيه أرواح له عطرات
وما المجد لولا الشعر إلا معاهد وما الناس إلا أعظم نخرات

بل أين ذلك من قول شيشرون الخطيب الروماني حيث قال في دفاعه عن أرشياس الشاعر اليوناني: «أليس هذا الرجل خليقاً لمحبتي وإكرامي وبكل الوسائط التي استخدمتها للدفاع عنه فإن يد الطبيعة تصنع الشاعر والروح الإلهي يوحي إليه ولقد أحسن شاعرنا أنيوس حيث قال: إن الشعراء من المقربين إلى الآلهة لأن الآلهة أعارتهم للبشر».

هذا وقد استشارنا بعض النابغين من شعراء عصرنا في طريقة لفك الشعر العربي من ربقة القيود التي تقيد بها فأشرنا عليهم بترجمة أشعار هوميروس وملتون وغيرهما من فحول الشعراء فعملوا بمشورتها فإذا أتيح لهم أن ينظموا هذه الأشعار ولا يضيعوا شيئاً من بلاغتها رأى فيها أدباؤنا ما يغير رأيهم في الشعر والشعراء فيغادرون الطريقة التي اتبعوها حتى الآن ويتبعون طريقة الأوروبيين وهي الطريقة التي جرى عليها شعراء الجاهلية على قلة بضاعتهم ونزارة معارفهم وشعراء الأمم القديمة كالمصريين والهنود والفرس واليونان والرومان وبدونها لا يعد الشعر شعراً ولو كان «سور البلاغة ومعدن البراعة ومجال الجنان وسرح البيان وذريعة المتوسل ووسيلة المتوصل وذمام الغريب وحرمة الأديب» كما قال الناشئ.

(١) جاء في (خلاصة اليومية) لعباس محمود العقاد بعنوان «الإلياذة» ما يأتي:

«أضاع البستاني أعواماً في تعريب الإلياذة لو قضاها أو بعضاً منها في تعريب نخبة من أسفار الحكمة الغربية لكان ذلك خيراً للعربية وقرائها من نقل كل ملاحم الأقدمين إليها. نقل إلينا تلك الملحمة الضخمة التي تشتم عنجهيات البدو وجلافات القبائل في كل قصيدة من قصائدها: على حين بدأ الأوروبيون أنفسهم يمجونها ويزهدون فيها. وما كانت تطرب إليها نفوسهم في عهد من العهود ولكنهم يقلدون في الإعجاب بها بعضهم بعضاً. فيكتب النقاد في تقريظها ويترنم القراء بأناشيدها وكلهم يظن أن غيره أعلم منه بسر ذلك الإعجاب المستولي على الجميع وكلهم في الحقيقة سواء في جهد ذلك السر. وما جعل للإلياذة هذه القيمة بين

كتب الأدب المعدودة في لغات الغربيين إلا أنها الكتاب الوحيد الذي بقي لجامعات أوروبا جيلاً بعد جيل تدرس فيه البلاغة اليونانية وقواعد شعرها القديم. فكان يتلوها منهم كل كاتب قبل أن يكتب وكل شاعر قبل أن يشعر ويعتبرونها كما يعتبرون سفراً يدرس في الجامعات ثم يتشدقون ويتفيهقون بها تفيهقاً عارف اللسان المجهول وقارئ الكتاب النادر. ولقد نقدت هذه القيمة بترجمتها إلى اللغة العربية. فلم يبقَ فيها إلا تلك السخافات والحماسيات التي لا أشبهها إلا بوقائع سيف بن ذي يزن وأبي زيد الهلالي ممّا يقرأه كل منا في حداثته ولكن الوهم قد صيرنا لا نجرؤ على النطق بأسمائها كما صيرهم الوهم يشيدون بذكر إلياذتهم وينصبون ناظمها المسترفد ملكاً عل الشعراء» هذا ما قاله الأديب العقاد ولا نعلم رأي العلامة البستاني ناظم الإلياذة أو مجلة المقتطف الشهيرة في ذلك!

نظرة انتقادية في الأدب
لمعروف الرصافي

نظرة انتقادية في الأدب[1]
للمرحوم معروف الرصافي

إن كان التقليد قبيحاً في غير الأدب فهو في الأدب أقبح، التقليد ممقوت في كل شيء حتى الدين ولذا شك العلماء في صحة إيمان المقلد. ولئن تسوهل فأجيز التقليد في بعض الأحكام الدينية لمن لا يستطيع استنباطها بالنظر من أدلتها الشرعية فلن يجوز ولن يجاز ذلك في المسائل الأدبية التي لا يكلف المرء فيها بما يفوق ذوقه وفهمه. كل ما يجري في الكون من الأمور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عدل لا جور فيه لأنه ناتج عن أسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات.

ولا ريب أن النتائج الحاصلة من أسباب وعلل طبيعية يكون حصولها ضرورياً لا بد منه، فكيف إذن تتصف بأنها جائرة وكونها كذلك ضروري لا بد منه وهل يسوغ لعاقل أن يصف النار مثلاً بأنها ظالمة لأنها محرقة وهو يعلم أن الإحراق أمر أودعه الله في طبيعة النار فهو ضروري لا بد منه؟ كلا بل إذا افتكر اللبيب فيما جرى ويجري من الأمور الطبيعية لم يجد بداً من أن يقول: «ليس بالإمكان أبدع مما كان».

خلق الله السباع بأنياب وبراثن لتتخذها في حياتها آلة للافتراس بل غريزة الافتراس فيها هي التي كونت لها تلك الأنياب وأوجدت تلك البراثن فكونها كذلك

---

(١) جريدة الأمل العدد ٣٣ (٨ تشرين الثاني ١٩٢٢) وما بعده.

ضروري لا بد منه وتعطيلها عنه ظلم لأنه خروج عن القصد الذي أوجدها الله فيه وإلى هذه الحقيقة أشار ذو الفكر الحر المطلق أبو العلاء المعري بقوله:

ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكونها ما صاغها بمناسر

نحن لا نستحسن الصقور ولا نقتنيها إلا لافتراسها ولو لم تفترس لكان خلقها بمخالب ومناسر عبثاً وكذلك الإنسان خلق غافلاً ليفتكر ولو لم يرد الله منه أن يفتكر ويعتبر في كل ما يقع تحت حسه لما خلقه مجهزاً بقوة عاقلة مفكرة فتعطيله هذه القوة وخروجه بها عن وظيفتها لا يكون إلا ظلماً صريحاً وحوباً قبيحاً.

فبهذا تعلم أن من الظلم أن يعطل الإنسان عقله وفكره ولا سيما في الأمور الحسية التي يرجع فيها إلى ذوقه وحسه الوجداني كالمسائل الأدبية. قد يظن أن هذا الكلام خارج عما نحن بصدده ولكن أريد أن أتوصل به إلى أن التقليد قبيح وهو في المسائل الأدبية أقبح، لأن هذه المسائل - كما قلنا آنفاً - لا يكلف المرء فيها بما هو فوق ذوقه وفهمه بخلاف المسائل الدينية فإن منها ما هو تعبدي محض يجوز - على ما قيل - أن يكلف المرء فيه بما هو فوق عقله وفهمه، وليست كذلك المسائل الأدبية.

قد نستحسن بيتاً أو قصيدة من الشعر ونجادل دون بلاغة ذلك البيت أو تلك القصيدة أشد الجدال، لا لأننا أدركنا حسنهما بأفهامنا بل لمجرد أن صاحب الكتاب الفلاني من كتب الأدب قد استحسنهما. أو لمجرد أن فلان الشاعر أو فلان الأديب قد استجادهما كل الاستجادة وأثنى على قائلهما أطيب الثناء. أو لمجرد أنهما قد اتفق في انتخابهما أكثر أهل المنتخبات الشعرية فنكون فيما نقول عندئذٍ مقلدين لا مجتهدين، وتابعين لا مستقلين، وجامدين لا مفكرين مع أننا لو حكمنا فيهما أذواقنا ورجعنا فيهما إلى أفهامنا لرأينا أنفسنا في غنى عن المجادلة دون حسنهما.

إن في كتب الأدب قصيدة لم تخل مجموعة من المجاميع الشعرية من ذكرها والتنويه ببلاغتها وفصاحتها حتى لقد اتفق الرواة على الإعجاب بها، وذكروا أنها ادعاها سبعون شاعراً من شعراء العرب. وصار المتأدبون يحفظونها ويروونها معجبين بها لمجرد أنهم رأوها كذلك في كتب الأدب فإذا أنكرت على أحدهم

بلاغتها جادلك فيها جدالاً عنيفاً واتهمك بفساد الذوق، وإذا طالبته بالحجة قال لك: إن جميع الأدباء قد انتخبوها في مجاميعهم وإنها لبلاغتها قد ادعاها سبعون شاعراً إلى غير ذلك من الكلام الفارغ الذي لا طائلة تحته. أما مطلع هذه القصيدة فهو:

صاح في العاشقين يا لكنانة   رشأ في الجفون منه كنانه

كنانة في الشطر الأول قبيلة تسمى باسم أبيها كنانة بن خزيمة، وفي الشطر الأخير جعبة تجعل فيها السهام تتخذ من جلود لا خشب فيها أو من خشب لا جلود فيها. وهي في الأصل ما يغطى به الشيء من الكن كالستارة من الستر. ففي البيت تجنيس تام وستعلمون ماذا ارتكب الشاعر من الفضيحة وراء هذا التجنيس.

أما اللام في قوله: «يا لكنانة» فللاستغاثة ولا يخفى عليكم أن العرب إذا وتر أحدهم أو أصيب بمصيبة تعزى إلى قومه واستغاثهم، وهم يعبرون عن هذا المعنى في كلامهم بحرف النداء مع لامين تكون الأولى فيهما مفتوحة لام المستغاث، والثانية مكسورة وهي لام المستغاث له كما في قول شاعرهم:

يا لقومي ويا لأبناء قومي   لأناس عتوهم في ازدياد

وقد يحذف المستغاث له إذا كان معلوماً أما المستغاث هنا فهو كنانة، واللام الداخلة عليه مفتوحة، وأما المستغاث فمحذوف. والذي يقتضيه السياق أنه ضمير الرشأ الذي صاح مستغيثاً بقبيلته كنانة بدليل أن هذا الرشأ بدوي كما صرح به في البيت الذي بعده. فتقدير الكلام في البيت هكذا: (صاح في العاشقين يا لكنانة لي» فحذف الشاعر المستغاث له لإقامة الوزن ولأجل كونه معلوماً من فحوى الكلام.

ونحن إذا تصورنا رشأ معشوقاً قد وجد بين عاشقيه وهو مجهز بكنانة مملوءة بالسهام موضوعة في أجفانه، وجب أن نتصور فاتكاً بعاشقيه فتكاً ذريعاً متحكماً عليهم بما يشاء من إدلال وإذلال. وإذا كان كذلك فما معنى هذه الاستغاثة منه وما الداعي إليها؟ إذ المقام بالنسبة إليه ليس بمقام استغاثة بل مقام تحكم وإدلال فالكلام في هذا البيت غير مطابق لمقتضى الحال فأين هو من البلاغة وأين البلاغة منه؟

ولأجل أن يكون الكلام في هذا البيت بليغاً مطابقاً لمقتضى الحال يجب أن نتصور أن هؤلاء العاشقين قد أرادوا بهذا الرشأ السوءة السوءاء. وأنه لما رآهم كذلك صاح فيهم هذه الصيحة المنكرة مستغيثاً بقبيلته كنانة مستنجداً بها لتخلصه من شر هؤلاء العاشقين الذين أرادوا به سوءاً. وحينئذٍ تكون هذه الاستغاثة منه واقعة في موقعها ويكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال، ولكن يكون المقام بالنسبة إلى العاشقين عندئذٍ مقام فسق لا عشق مع أن مقام العاشق تجاه المعشوق يجب أن يكون مقام تذلل وخضوع وقد قيل: «فما عاشق من لا يذل يخضع».

قد ظهر لكم ما في الشطر الأول في هذا البيت من الفساد ولننظر الآن في الشطر الثاني منه فنقول: من التشابيه المرذولة والاستعارات المبتذلة التي جرى عليها الأولون وتبعهم الآخرون من الشعراء استعارتهم لعيون الملاح أو للنظرات الواردة منها الآلات الجارحة القاتلة كالسهام والسيوف والوجه الجامع في هذه الاستعارة هو التأثير الكائن في كل من المستعار والمستعار له، فكما أن السهم بنفوذه أو السيف بضربته يؤثر في جسم المضروب به كذلك النظرة الموجهة من عيون الحسان تستفز قلوب الناظرين إليها وتؤثر فيها بالحب تأثير السهم أو السيف لتلك النظرة تشبيهاً لها بهما.

ولعمري إن هذا التشبيه فاسد بالنظر إلى الحقيقة ونفس الأمر؛ لأن المليحة الحسناء إذا رمقتني بعينها الفاترة ورمتني منها بنظرة ساحرة لم أشعر بألم يؤلمني بل أشعر بلذة ما فوقها لذة فكيف أشبهها بالسهم أو بالسيف وهما يؤثران فيّ بألم لا بلذة وهي تؤثر بلذة لا بألم. اللهم إلا إذا قلنا إن وجه التشبيه هو مطلق التأثير بقطع النظر عن كونه بلذة أو بألم وهذا غير جائز ولا كاف للتشبيه لأن مطلق التأثير موجود في كثير من الأشياء فالعصا إذا ضرب بها المرء تؤثر فيه أثراً، والماء البارد أو الحار إذا رش على أحد يؤثر فيه أثراً، والنار تؤثر في الجسم بالإحراق إلى غير ذلك من الأمور فهل يصح أن نشبه عيون الملاح بالعصي أو بالمياه أو بالنيران بجامع مطلق التأثير؟ كلا، بل إذا أردنا أن نأتي لنظرة المليحة الحسناء بتشبيه مطابق للواقع وموافق لما في نفس الأمر لزم أن نشبهها بما نستلذه مما يبهج أنفسنا وينعش أرواحنا كأن نقول مثلاً: سقتني من عينها كأس الحب أو السرور كما قال المتنبي:

وطرف إن سقى العشاق كأساً بها نقص سقانيها دهاقا

ولم أرَ في الشعراء من شبه العين بالسهم أو بالسيف فجاء تشبيهه صحيحاً إلا امرئ القيس في قوله:

وما ذرفت عيناك إلا لتضربي بسهميك في أعشار قلب مقتل

فإن عينيها وهما في حالة البكاء قد أثرتا فيه تأثيراً مؤلماً فصح تشبيههما بالسهمين لإيلامهما فكأنه يقول إن عينيك بدمعهما المذروف قد آلماني إيلاماً شديداً فكأنهما سهمان نفذا في أعشار قلبي.

ولو أن هذا الشاعر الذي ادعى قصيدته سبعون شاعراً جرى على الطريقة المألوفة في تشبيه العين بالسهم لعذرناه وقبلنا منه هذا التشبيه على علاته وإن كان تشبيهاً فاسداً مبتذلاً قد مجته الأذواق وملته الأسماع، ولكنه جاء فزاد الطين بلة حيث أخذ كنانة ملأى بالسهام فأدخلها في أجفان الرشأ الغرير إذ قال: «ورشأ في الجفون منه كنانه».

فيا للشعراء مَنْ رأى منكم ظبياً يحمل جعبة في عينيه؟ ويا للعجب كيف لم يخشَ هذا الشاعر أن يفقأ عين غزاله حين دس بين أجفانه هذه الكنانة؟ وما أقبح هذه العين التي صارت مخزناً تدخر فيه السهام. نعم إني أعترف بأن هذا الشاعر مغرم بالجناس، فالجناس هو الذي حمله على أن يعذب هذا الرشأ بإدخال الكنانة في عينه لا بأس في ذلك لأجل الجناس يجوز أن يهان ظبي الكناس.

هذا هو مطلع هذه القصيدة الفريدة، وأما ما بعد المطلع من أبياتها فمن الكلام الذي تداولته الشعراء ولاكته ألسنتهم ومضغته أفواههم وفيها من سخيف القول ما فيها كقوله:

وأرانا وقد تبسم برقاً فأريناه ديمة هتانه

وحقيقة هذا الكلام أنه قد تبسم فبكينا، وما أدري لماذا كان ابتسامه داعياً إلى بكائهم ولعلهم لما رأوا برق ثغره خافوا أن يرميهم بصاعقة من صواعقه المحرقة فضجوا بالبكاء حتى عارضوا بأدمعهم ديم السماء. وإلا: فابتسامة المحبوب مما يسر القلوب وينفي ما بها من هم ولغوب.

ومما جاء في القصيدة قوله:

فهو يقضي على النفوس ولم تقض   من الوصل في هواه لبانه

يقضي على النفوس أن يميتها، فقد جعل هذا الرشأ موكلاً بقبض الأرواح كملك الموت، سوى أن الفرق بينه وبين عزرائيل هو أن هذا الرشأ مجهز بكنانة يحملها في جفونه وعزرائيل لا كنانة عنده ولا سهام. ولو أنه كان أسداً هصوراً لعرفنا كيف يقضي على النفوس لكن كيف وهو رشأ غرير ينبغي أن يحيي السرور بنظراته ويميت الهموم بابتسامه.

وأحسن ما في هذه القصيدة على ما يقولون قوله:

خطرات النسيم تجرح خديه   ولمس الحرير يدمي بنانه

وفي هذا من المبالغة والإغراق ما يمجه الذوق ومن ذا الذي يستحسن أو يتصور خداً يخدده النسيم الذي هو أضعف ما يتصور من هبوب الريح اللهم إلا إذا كان من الثلج فإنه يذوب ويخدد إذا ما مر عليه نسيم الريح. وإذا كان لمس الحرير يدمي بنان هذا الرشأ فبأي يد يأكل ويمسك الأشياء؟

معروف الرصافي

(عن كتاب النقد الأدبي الحديث في العراق:

أ. د. محمد مطلوب. القاهرة ١٩٦٨)

آراء
أبي العلاء المعري

ضوء على كتاب
«آراء أبي العلاء المعري»

بين يدي القارئ الكريم كتاب نعاه النعاة بالأمس وتنادوا بفقده جازمين، ومن يقف على قصة هذا الكتاب والبلاد التي طاف بها والأيدي التي مر عليها لا يتأخر عن أن يضم صوته إلى أصواتهم.

ففي سنة ١٩٢٤ أنجز الرصافي مؤلفه هذا ودفع بمقدمته وبعض فصوله إلى جريدة المفيد البغدادية فنشرتها ثم دفع بفصل الروح والجسد إلى مجلة الحرية البغدادية فنشرته في عددين.

وفي سنة ١٩٣٧ أعاد الرصافي، وهو في صومعة عزلته في الفلوجة، النظر في كتابه وأضاف له فصلين جديدين هما فصل «رأي المعري في الخضر» وفصل «رأي المعري في أهل المذاهب» وأعاد كتابته في ثلاثة دفاتر مدرسية عدد صفحاتها نيف وثمانون ومئة.

ويقيني أن بقية فصول الكتاب لم يتركها الرصافي كما كتبها أول مرة عام ١٩٢٤ بل أدخل عليها شيئاً من التغيير بدليل أنك لو قارنت الفصول التي سبق أن نشرت في المفيد والحرية بما هو منشور في هذا الكتاب لوجدت اختلافاً بيناً بين هذا وذاك.

وفي سنة ١٩٣٩ سافر الرصافي إلى لبنان مستجماً وكان كتاب آراء أبي العلاء في جملة محتويات حقيبته وهنا أفسح المجال للرصافي ليسرد بنفسه فصلاً من قصة هذا الكتاب قال رحمه الله: «ولما ذهبت في سنة ١٩٣٩ إلى لبنان مصطافاً كانت

تصحبني هذه الرسالة «آراء أبي العلاء» فأشير عليّ بعرضها على أصحاب مجلة المكشوف في بيروت وقيل لي: إنهم من دأبهم طبع أمثال هذه الكتب ونشرها فعرضتها عليهم فاستمهلوني للنظر فيها ريثما تنظر اللجنة في أمرها وبينما أنا في انتظار جوابهم إذ وقدت نار هذه الحرب الضروس فأخذ المصطافون يتركون مصايفهم في لبنان عائدين إلى بلادهم وأذهلني ارتباك الحالة عن انتظار الجواب فعدت إلى بغداد مع العائدين.

وبعد مضي شهرين كتبت إلى صديق لي في بيروت أن يذهب إلى أصحاب المكشوف فيسألهم عما تم من الرسالة فأجابني بأنهم وافقوا على طبعها ونشرها وأرسل لي مع كتابه نسخة من المكشوف الذي نشروا فيه فصلاً من فصول الرسالة تنويهاً بها ثم أخبرني بعد ذلك بأنهم أخروا طبعها حتى تنتهي الحرب لارتفاع سعر الورق هناك ولم تزل الرسالة حبيسة عند أصحاب المكشوف إلى يومنا هذا الذي لم تزل فيه الحرب قائمة على قدم وساق من نيران».

وبعد انتقال الرصافي إلى دار الخلود في آذار ١٩٤٥ طالب الموصى لهم بالكتاب وبعد مداولات ومراسلات استمرت سنتين كان طرفاً فيها كل من القنصلية اللبنانية (آنذاك) ووزارة الخارجية العراقية وصلاح اللبابيدي أحد أصفياء الرصافي الأوفياء عاد الكتاب إلى حوزة الموصى لهم وما إن استقر حتى أخذ سمته كرة أخرى إلى القاهرة ونزل في ضيافة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية بغية أن تقوم بطبعه ونشره على نفقتها إلا أنها لم تنجز ما وعدت به فأخذت تعتذر وتماطل ولما عيل صبر الموصى لهم طلبوه فعاد الكتاب إلى أهله للمرة الثالثة أو الرابعة لست أدري ا.

وبالنظر للعراقيل والصعوبات الجمة التي واكبت هذا الكتاب وإشرافه على الهلاك والضياع أكثر من مرة فقد استنسخ أصحابه نسخة طبق الأصل وأودعوا النسخة الأصلية التي بخط الرصافي لدى المجمع العلمي العراقي وهي لا تزال تزين إحدى خزاناته.

هذه هي قصة كتاب آراء أبي العلاء كاملة لم أجد مندوحة من ذكرها ليكون

القارئ على بصيرة من أمر هذا الكتاب الذي كلفني أصحابه بتحقيقه والإشراف على تصحيحه.

وثمة كلمة أخيرة أود أن أقولها هو أن هذا الكتاب من الكتب العلمية التي يجب أن تدرس بعمق وتهضم بتروٍ وتوزن بميزان العقل في جو بعيد عن شره الشهوات ونزوات العواطف فلا يتوهمن متوهم أن الرصافي قصد من وراء كتابه هذا إثارة فتنة مذهبية أو إحياء نعرة طائفية فالرجل فوق الشبهات وآخر من تسند إليه أمثال هذه التهم، وما يقال في الرصافي يصح أن يقال في المعري وزيادة.

هذا وأملي كبير جد كبير بأن تيارات التحرر الفكري التي وفدت على بلاد الشرق العربي قد خلقت جيلاً من القراء يقوى على تفهم الحقائق العلمية وهضمها كما وجعلته يحترم آراء الغير ومعتقداتهم وإن كانت على طرفي نقيض مع آرائه ومعتقداته.

فإلى هواة البحث العلمي الحر نقدم هذا الكتاب.

بغداد ٢١ حزيران ١٩٥٥

المحامي عبد الحميد الرشودي

مقدمة

في أوائل القرن الخامس للهجرة أي قبل تسعة قرون تقريباً كان في معرة النعمان رجل عربي المحتد يسمى أحمد بن سليمان ويلقب بأبي العلاء كان هذا الرجل كفيف البصر ورعاً زاهداً في الدنيا مبتعداً عن الناس ملازماً لبيته متقشفاً في المطعم والملبس تاركاً لجميع الملاذ الجسمانية. مكث خمساً وأربعين سنة لم يأكل اللحم تريضاً وتزهداً ولم يتزوج طول حياته وكان مع ذلك على جانب عظيم من الذكاء وقوة الحفظ شاعراً لغوياً متضلعاً من فنون الأدب له تصانيف كثيرة ورسائل مأثورة.

رويدك أيها القارئ لا تعجب لهذه الصفات التي نصف بها صاحبنا إذ ليس من العجيب من رجل كفيف البصر كأبي العلاء أن يكون زاهداً في دنياه تاركاً جميع لذاتها ولا أن يكون ذكياً شاعراً لغوياً متضلعاً من فنون الأدب. فإن له في ذلك نظراء من الناس في كل زمان ومكان. ولكن العجيب جد العجيب هو أن يفتكر هذا الشاعر في أمور لم يفتكر في مثلها أهل الوسط الذي نشأ فيه ويأتي بآراء لم يسبقه إليها أحد من جيله.

كذلك كان أبو العلاء إذ نبت أمة وحده، حر الفكر في جيل مقيد الأفكار، مطلق النظر في وسط أسير للعادات فباح بأسرار نقم بها على البشر جميع ما هم فيه من عادات متبعة وتقاليد موروثة وديانات مختلفة وعبادات معتلة وأحكام جائرة وأخلاق فاسدة وحكومات مستبدة إلى غير ذلك من الأمور.

لقد قلت مرة في أبي العلاء إنه شاعر البشر. أما الآن فأقول إنه شاعر الخلق

كافة إذ لم تكن نظراته الحكيمة مقصورة على بني آدم بل قد تجاوزهم إلى غيرهم من سابح في الماء وطائر في الهواء ونابت في الأرض وطالع في السماء. وهذه لزومياته طافحة بالشواهد على ما أقول فما أجدره بأن يدعى شاعر الخلق أو شاعر الدنيا والآخرة.

اختلف الناس في هذا الرجل الفذ فمن طاعن عليه ومن ذائد عنه. فالفريق الأول عزاه إلى الكفر وجعله من الزنادقة. والفريق الثاني نسبه إلى الإيمان وجعله من الأولياء أولي الكرامات. أما الفريق الأول فليسوا بضائريه لأنهم إذا جعلوا قائل الحق زنديقاً فالزندقة لا تنقص شيئاً من قدر أبي العلاء وقد قال هو:

لحى الله قوماً إذا جئتهم   بصدق الأحاديث قالوا كفر

وأما الفريق الثاني فليسوا بعارفيه لأنه هو الذي ينكر عليهم ذلك قبل الطاعنين عليه وليس كونه كما قالوا بزائده قدراً على قدره الجليل.

أما نحن فبيننا وبين أبي العلاء عصور وأجيال فإذا أردنا أن نعرف جلية أمره فليس فيما يهدينا إليه شيء أصدق من آثاره التي بقيت بعده بين أيدينا إلى يومنا هذا. وأشهر تلك الآثار ديوانه المسمى باللزوميات فهو كتابه الوحيد الذي نطق فيه بالحقيقة منظومة وأودعه حكمه الناصعة وفلسفته الرائعة. فما لنا ولأخبار الرواة ونحن نرى أبا العلاء في كتابه هذا حياً مقيماً بين ظهرانينا فلنسأله أن يجيبنا عن نفسه بصراحة ما فوقها من صراحة.

كنت قبل هذا نظرت في اللزوميات بمنظار الصناعة الشعرية فانتقيت منا زهاء ستمائة بيت كلها غرر ولم أنظر إليها عند انتقائها إلا من جهة الصناعة بقطع النظر عن الموضوع. ثم جمعتها في كراسة وسميتها «ألزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» فبتلك الكراسة المنتقاة تتجلى للقارئ شاعرية المعري وحكمته معاً. غير أنها لا يتضح بها مذهبه ولا تعرف منها آراؤه بوضوح تام لأني تركتها كما هي في الأصل مبعثرة غير مرتبة.

وذلك أن كتاب اللزوميات إذا نظرت فيه رأيت نظيمه منثوراً فهو مختلط الأبيات غير متماسكها. إذ تجد في الغالب كل بيت منه قائماً بنفسه من جهة معناه

غير مرتبط بما قبله ولا بما بعده. ففي الصفحة الواحدة منه تراه يتكلم في مواضيع شتى فتقرأ منه البيت في السماء والذي يليه في الأرض والآخر مما يليه في الحيوان وما بعده في شيء آخر وهكذا إلى آخره ويندر أن ترى بيتين أو ثلاثة أبيات منه متواليات في موضوع واحد مرتبطات المعاني بعضها ببعض. وسبب ذلك أنه لزم في شعره ما لا يلزم في قوافيه. فاضطرته هذه الصناعة اللفظية عند نظم كل بيت إلى أن يفتكر في قافيته قبل نظمه وذلك يقتضي في الغالب أن يكون المعنى تابعاً للقافية ومبنياً عليها فيأتي البيت منقطعاً عما قبله في معناه وتكون القافية في كل بيت هي العامل الوحيد في تعيين موضوعه الخاص كما لا يخفى على من مارس صناعة قرض الشعر من الناس.

ولما كان شعر اللزوميات كله على هذا النحو غير مبوب بحسب مواضيعه ولا مفصل صعب على القارئ أن يحيط بآراء ناظمه الفلسفية ومذاهبه الاجتماعية إلا بعد تمحيصه وجمع متفرقاته ورد كل بيت منه إلى قرينه وتنقيح متناقضاته التي كان أبو العلاء يتعمدها مراعاة لأهل زمانه ورداً للتهم عنه. فبعد ذلك تنجلي غياهب الغموض عن آرائه وتظهر للعيان مذاهبه ومناحيه.

ولقد أخذت على نفسي بعد انتقاء «ألزم الألزم من لزوم ما لا يلزم» أن أمحص للقراء هذا الكتاب الجليل لكي تظهر لهم آراؤه، ولم أقصد بذلك إلا خدمة الحقيقة ومزيد التعريف لصاحبه الذي هو شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء. وقد التزمت أن لا أتكلم عنه بشيء بل أترك الكلام له فيتكلم هو عن نفسه ويعرب عن آرائه. ولا يظنن القارئ أني معه في كل ما قال. بل في آرائه ما لا أوافقه عليه لا سيما رأيه في مسألة الحجاب وإنما أنا حاك عنه بل هو الحاكي عن نفسه لا غير.

ولربما أنكر علي هذا العمل بعض أسرى التقليد من الجامدين ولكن خذ عنك أيها القارئ الكريم. فلعمري أن قوماً يكونون من ضيق العطن بحيث لا يحتملون الإصغاء إلى ما قاله المعري ولو غير موافقيه على ما قال لجديرون بالزوال بعيدون عن الكمال. وإني لأنزه النابهين من أهل هذا العصر عن أن يكونوا من جمود الفكر في هذه الدركة السفلى.

وإذا نظرنا في المواضيع التي خاض أبو العلاء عبابها في كتابه اللزوميات وجدناها كثيرة غير أن المهم منها ينحصر في المسائل الآتية:

(جدول اهم الأمور التي نثبتها هنا من آراء أبي العلاء)

١ ـ الإله.

٢ ـ الأديان.

٣ ـ العبادات.

٤ ـ نسخ الشرائع.

٥ ـ أهل الأديان.

٦ ـ أهل المذاهب.

٧ ـ الصوفية.

٨ ـ القائم المنتظر.

٩ ـ الخضر.

١٠ ـ العقل والفكر.

١١ ـ الجزاء.

١٢ ـ الجبر.

١٣ ـ الغرائز.

١٤ ـ الناس.

١٥ ـ الدنيا.

١٦ ـ النسل.

١٧ ـ النساء.

١٨ ـ الزواج.

١٩ ـ الحجاب.

٢٠ ـ تعدد الزوجات.

٢١ ـ الخير والشر.

٢٢ ـ الحياة والموت.

٢٣ ـ أهل القبور وما بعد الموت.

٢٤ ـ الروح والجسد.

٢٥ ـ تقادم الدهر.

٢٦ ـ زوال العالم.

٢٧ ـ البعث والنشور.

٢٨ ـ حكمة خلق الخلق.

٢٩ ـ الشك واليقين.

٣٠ ـ الأقدار.

٣١ ـ الجد.

٣٢ ـ العزلة.

٣٣ ـ الحرب.

٣٤ ـ السياسة.

٣٥ ـ اختلاط الأنساب.

٣٦ ـ الجن.

٣٧ ـ الخرافات.

٣٨ ـ الرفق بالحيوان.

٣٩ ـ الخمرة.

وها نحن نقص عليك آراء المعري في هذه المسائل واحدة بعد أخرى على الترتيب المذكور في الجدول.

الفلوجة ٥ تشرين الثاني ١٩٣٧

معروف الرصافي

آراء أبي العلاء

١ ـ رأيه في الإله

كان أبو العلاء يرى أن الله حق. قال:

لا ريب أن الله حق فلتعد ... باللوم أنفسكم على مرتابها

وأنه لا ريب فيه. قال:

الله لا ريب فيه وهو محتجب ... بادٍ يوكل إلى طبع له جذبا

ولا تناقض في قوله «وهو محتجب باد» لأنه محتجب عن الحواس الظاهرة وبادٍ للعقل والفكر. هذا المعنى هو الذي يريده المعري هنا لا ما يقوله الصوفية أهل وحدة الوجود القائلين بأن لا موجود إلا الله فعندهم كل ما يرى وما لا يرى هو الله لا موجود غيره كما قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا محتجباً ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

فإن الله عند الصوفية بذاته محتجب بادٍ في آن واحد. وأبو العلاء مخالف للصوفية كما سيأتي في موضعه.

وكان أبو العلاء يرى أن الله واحد منفرد بسلطانه قال:

توحد فإن الله ربك واحد ... ولا ترغبن في عشرة الرؤساء

وقال:

إلهنا الله مالك أول أحد ... تطيعه من صنوف الناس آحاد

وقال:

انفرد الله بسلطانه فما له في كل حال كفاء
ما خفيت قدرته عنكم وهل لها عن ذي رشاد خفاء

وقال:

وإن عظموا كيوان عظّمت واحداً يكون له كيوان أول ساجد

وكيوان اسم زحل معرب من الفارسية. وكان أبو العلاء يفند رأي المعطلة والملحدين ويخالفهم. قال:

اثبت لي خالقاً معطلا فيا جاحد اشهد أنني غير جاحد

وقال:

اما المجاور فارعه وتوقه واستعف ربك من جوار الملحد
ليس الذي جحد المليك وقد بدت آياته بأخ لمن لم يجحد

وقال:

أقر بأن لي رباً قديراً ولا ألقى بدائعه بجحد

وقال:

عجباً للطبيب يلحد في الخا لق من بعد درسه التشريحا

وكان المعري مع اعتقاده بأن الله حق يرى أن كنه الذات الإلهية أمر لا يدرك وأن الكلام عن شؤون الله لا يجوز. قال:

أمّا الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

وقال:

والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

وقال:

ليس لنا علم بسر إلهنا فهل علمته الشمس أو شعر النجم

وقال:

يخبرونك عن رب العلى كذباً وما درى بشؤون الله إنسان

وقال:

لا تكذبن فإن فعلت فلا تقل كذباً على رب السماء تكسبا

فالله فرد قادر من قبل أن　　تدعى لآدم صورة أو تحسبا

وقال:

وإن إلهي إله السماء　　رب الوهود ورب النبك
سألت المحدث عن شأنه　　فما زال يضعف حتى ارتبك

والنبك جمع نبكة وهي الأكمة المحددة الرأس وأراد بها هنا ما يقابل الوهود من مرتفعات الأرض. ولا شك أن أهل الأديان من يهود ونصارى ومسلمين وغيرهم مختلفون في الله تعالى كما قال أبو العلاء:

وجدنا اختلافاً بيناً في إلهنا　　وفي غيره عز الذي جل واتحد

فكل فريق منهم يثبت له تعالى أموراً وينفي عنه أخرى ويتحدث عنه بما لا يرضاه العقل فالنصارى يقولون إنه مركب من ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس. واليهود يقولون إنه شيخ له لحية بيضاء وهو عندهم ليس بإله العالمين بل إله بني إسرائيل فقط والجامدون من المسلمين المتمسكون بظواهر النصوص منهم يقولون إنه له عرش وهو جالس عليه. فالظاهر أن أبا العلاء المعري إنما عنى هذا بما تقدم من قوله: (وما درى بشؤون الله إنسان). وقد قال أيضاً يرد على المتكلمين:

قلتم لنا خالق حكيم　　قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان　　ولا زمان ألا فقولوا
هذا كلام له خبيء　　معناه ليست لنا عقول

أي قولوا (لنا خالق حكيم) واسكتوا ولا تتكلموا عن الله بما يأباه العقل. إذ لا يعقل وجود كائن لم يكن في مكان ولا في زمان. ولا يلزم من هذا أن يكون أبو العلاء من المجسمة لأنه إنما يتحاشى الخوض في الكلام عن شؤون الله التي ليس في وسع الإنسان أن يعلمها. وقد كان المعري يرى الإنسان أقل من أن يكون عبداً لله تعالى إذ قال:

يسمون بالجهل عبد الرحيم　　وعبد العزيز وعبد الصمد
وما بلغوا أن يكونوا له　　عبيداً وذلك أقصى الأمد

ولكنه خالق العالمين ذائب أجزائهم والجمد

وكان يرى كل شيء وضيعاً في جنب شرف الله. قال:

إذا افتكرنا علمنا أن ذا ضعة أعلى النجوم ولله انتهى الشرف

وكان يرى أن الله تعالى قديم قال:

لنا خالق لا يمتري العقل أنه قديم فما هذا الحديث المولد

وقال:

صنعة عزت الأنام بلطف وعزتها إلى القدير الموازي

أي، كما يرى أنه قديم يرى أنه قدير أيضاً وأن قدرته عظيمة قال:

البحر في قدرته نغبة والفلك الأعظم فيها فليك

وكان يرى أنه تعالى ليس له نظير قال:

لنا رب وليس له نظير يسير أمره جبلاً ويرسي

تظلل الشمس ماهنة لديه فما بلقيس أم ماست برس

ويرى أنه تعالى لا تعتريه الغير ولا يتغير وقال:

كم غيرتنا بأمر خط حادثة وربنا الله لم تعلم به الغير

وقال:

والرب لم يزدد ولا هو ناقص ما قلّ ملك إلهنا فيكبّرا

ويرى أنه محيط بكل الخلق وقال:

لم يحص أعداد رمل الأرض ساكنها وكل ذلك عند الله محصور

ويرى أنه تعالى حكيم قال:

فساد وكون حادثان كلاهما شهيد بأن الخلق صنع حكيم

وقال:

حكم تدل على حكيم قادر متفرد في عزه بكمال

ويرى أنه تعالى دائم لا يزول قال:

ويثبت الله وسلطانه وكل أمر غيره يضمحل

وكان أبو العلاء يرجو الله تعالى ويخافه قال:

أما الحياة فلا أرجو نوافلها لكنني لإلهي خائف راج
رب السماء ورب الشمس طالعة وكل أزهر في الظلماء خراج

وقال:

يا خالق البدر وشمس الضحى معولي في كل حال عليك
وكل ملك لك عبد وما يبقى له ملك فيدعى مليك

وخلاصة ما يفهم مما تقدم أن أبا العلاء كان يرى أن الله تعالى حق وأنه موصوف بصفات الكمال غير أنه يقف عند هذا الحد ويرى أن كنه ذات الله سر من الأسرار التي لم يكن الإنسان أهلاً لإدراكها.

٢ ـ رأيه في الأديان

كان أبو العلاء يرى الأديان مكر من القدماء أوجدوها ليتوصلوا بها إلى جمع حطام الدنيا. قال:

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديـاناتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا وبادوا وماتت سنة اللؤماء

ويرى أن تظاهر الناس بالدين ما هو إلا رياء منهم قال:

قد حجب النور والضياء وإنما ديننا رياء
يا عالم السوء ما علمنا أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول ما فيك لله أولياء

وقال:

أرائيك فليغفر لي الله زلتي بذاك ودين العالمين رياء

وكان يرى أن من الصعب أن يحصل الإنسان على دين. قال:

هل الدين إلا كاعب دون وصلها حجاب ومهر معوز وحباء

ويرى أن الدين للأموات دون الأحياء. قال:

والدين متجر ميت فلذلك لا تلفيه في الأحياء الا كاسدا

أي أن الناس يتدينون بالأديان ليربحوا بها الثواب في الآخرة فبهذا الاعتبار تكون منفعة الدين للأموات دون الأحياء فلذلك لا يكون في الأحياء إلا كاسداً.

وكان المعري يرى أن الأديان هي مصدر الاختلاف بين الناس لأنها قائمة على أساس أن يخالف بعضها بعضاً. قال:

بالخلف قام عمود الدين طائفة   تبني الصروح وأخرى تحفر القلبا

إن بين حفر القليب وبناء الصرح خلافاً بيناً وتضاداً ظاهراً ففي الأول نزول إلى الأسفل وفي الثاني صعود إلى الأعلى. إن الذين يبنون الصروح من أهل الأديان كثيرون كالمسلمين يبنون الجوامع والمآذن العالية وكالنصارى واليهود يبنون البيع والكنائس. وأما الذين يحفرون الآبار فيقال هم طائفة في الهند يحفرون آباراً واسعة يسقفون أفواهها بروافد منفرجة يضعون عليها جثث موتاهم فتأكلها الطير ثم تقع عظامها في البئر فتلك القلب هي قبور لموتاهم.

وكان يرى أن ضلال الناس ناشئ من اختلاف أديانهم. قال:

تألف في الناس شرقاً ومغرباً   تكامل فيهم باختلاف المذاهب

وقال:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا   وعلمتنا أفانين العداوات

وهل أبيحت نساء القوم عن عرض   للعرب إلا بأحكام النبوات

يشير إلى ما أبيح في الغزوات من سبي النساء وجعلهن مما ملكت أيمانهم فلهم وطؤهن وبيعهن. وكان يرى أن الأديان متساوية في الضلالة فليس لأحدها فضل على الآخر. قال:

قد ترامت إلى الفساد البرايا   واستوت في الضلالة الأديان

وقال:

دين وكفر وأنباء تقص وفر   قان ينص وتوراة وإنجيل

في كل جيل أباطيل يدان بها   فهل تفرد يوماً بالهدى جيل

ويرى أن الناس يحاولون تصحيح أديانهم ومحال ما يحاولون. قال:

كم ينشدون صفاء من ديانتهم   وليس يوجد حتى الموت ما نشدوا

وقال:

وقد كذب الذي يغدو بعقل ... لتصحيح الشروع إذا مرضنه

ويرى أن الإنسان لا يتدين عن عقل بل عن تقليد. قال:

في كل أمرك تقليد رضيت به ... حتى مقالك ربي واحد أحد

وقال:

وما دان الفتى بحجى ولكن ... يعلمه التدين أقربوه
وينشأ ناشئ الفتيان منا ... على ما كان عوّده أبوه
وطفل الفارسي له ولاة ... بأفعال التمجس دربوه

ويرى أن الإنسان إذا رجع إلى عقله تهاون بالأديان وازدراها. قال:

إذا رجع الحصيف إلى حجاه ... تهاون بالشرائع وازدراها
فخذ منها بما أتاك لبٌ ... ولا يغمسك جهل في صراها
وهت أديانهم من كل وجه ... فهل عقل يشد به عراها

ويرى أن الناس في معتقداتهم بعيدون عن الحقيقة وأنهم يجهلونها. قال:

بوحدانية العلام دنا ... فذرني أقطع الأيام وحدي
سألت عن الحقائق كل قوم ... فما ألفيت إلا حرف جحد
سوى أني أزول بغير شك ... ففي أي البلاد يكون لحدي

وقال:

دعا موسى فزال وقام عيسى ... وجاء محمد بصلاة خمس
وقيل بجيء دين غير هذا ... وأودى الناس بين غد وأمس
ومن لي أن يعود الدين غضا ... فينقع من تنسك بعد خمس
إذا قلت المحال رفعت صوتي ... وإن قلت اليقين أطلت همسي

وقوله فينقع أي فيروى من العطش والخمس بكسر الخاء من اظماء الإبل وهو أن ترعى ثلاثة أيام وترد في الرابع وإنما سمي خمساً لأنه يكون في اليوم الخامس بالنسبة إلى ورودها الأول وكأن المعري أشار بالخمس إلى الشرائع التي أتى بها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد.

وقال:

ويستحسن القوم ألفاظاً إذا امتحنت يوماً فأحسن منها العيُّ والخرسُ
وآلا اسرال غادوا في مدارسهم تلاوة ومحالٌ كلُّ ما درسوا

وكان المعري يرى أن الدين في الحقيقة ليس هو إلا ترك الشر واجتناب القبيح ومعاملة جميع الناس بالإنصاف. قال:

الدين إنصافك الأقوام كلهمُ وأي دين لآبي الحق إن وجبا

وقال:

أخو الدين من عادى القبيح وأصبحت له حجزة من عفة وإزار

وقال:

الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما عمرا

وقال:

ودينك ما علي الحكم فيه فأبغي للذي أخفيت بغيا
إذا الإنسان كف الشر عني فسقياً في الحياة له ورعيا
ويدرس إن أراد كتاب موسى ويضمر إن أحب ولاء شعيا

يقول إني لا أسأل الإنسان عن دينه إذ الأمر في دينه ليس لي بل لله وأما عندي فكل من فعل الخير وترك الشر فذاك هو الذي يستحق الشكر والاحترام. وبعد ذلك فلينتسب إلى أي دين شاء سواء راح يدرس كتاب موسى أم راح يضمر ولاء شعيا.

وقال أبو العلاء منتقداً على الأديان بعض أحكامها:

ما قيمتي فلس وفي حكمه أني أودي ألف دينار

وقال:

تناقض مالنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار
يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

وليس قول المعري هذا اعتراضاً على الله تعالى وإنما هو اعتراض على الفقهاء القائلين بالقطع فإن بعض الفقهاء قال لا تقطع إلا في الثمين من المال وأما في الخسيس ففيه التعزير والزجر بالحبس والضرب. فهو لا يرى اجتهاد الفقهاء في

هذه المسألة صحيحاً لأن الحكم عليها بربع دينار مع الحكم لها بخمسمائة دينار تناقض لا محيد عنه.

وقال:

حيران أنت فأيّ الناس تتبع ... تجري الحظوظ وكل جاهل طبع
والأمُ بالسدس عادت وهي أرأف من ... بنت لها النصف أو عُرس لها الربع

وقال:

وجدت الفتى يرمي سواه بدائه ... ويشكو إليك الظلم وهو ظلوم
فإن كان شيطان له يستفزه ... فأيهما عند القياس تلوم

يريد أن الإنسان في غواية وضلال فإذا صح ما تقول الأديان من أن له شيطاناً يستفزه ويغويه فمن اللوم عند العقل. أهو أم الشيطان الذي أغواه.

وقال أبو العلاء منكراً للإجماع:

وجدت غنائم الإسلام نهباً ... لأصحاب المعازف والملاهي
وكيف يصح إجماع البرايا ... وهم لا يجمعون على الإله

وقال:

هل صح قول من الحاكي فنقبله ... أم كل ذاك أباطيل وأسمار
أما العقول فآلت أنه كذب ... والعقل غرس له بالصدق أثمار

وآخر ما نورده للمعري في هذا الباب قوله:

كن عابداً لله دون عبيده ... فالشرع يعبد والقياس يحرر

وهو لعمري جدير بالتأمل فتأمله.

٣ ـ رايه في العبادات

قد علمت مما تقدم أن الدين عند أبي العلاء هو ترك الشر وفعل الخير وأما العبادات التي يفعلها أهل الأديان من صيام وصلاة وغيرها فليست عنده من الغايات المقصودة في الدين. وإنما هي وسائط وذرائع إلى ترك الشرور والارتداع عنها. ولما كان الشر قائماً على قدم وساق بين المتدينين في كل زمان ومكان جزم أبو

العلاء بأن «دين العالمين رياء» كما تقدم وأن هذه العبادات ما هي إلا قشور في الدين لا تغني فتيلاً ولا تجدي نفعاً. إذ لا ريب أن منفعة العبادة إنما هي للعابد لا للمعبود لأن الله تعالى أجلّ وأعلى من أن يكون محتاجاً إلى عبادة الخلق. إن الله غني عن العالمين. حتى أن أبا العلاء صار يرى ترك العبادة مع اجتناب الشر خيراً من فعلها مع ارتكابه. ولنستمع الآن إلى ما يقول.

كان أبو العلاء يرى أن التقي ليس هو من صام وصلى. قال:

تروم بجهلك لقيا الكرام ... ولست لذي كرم واجدا
وتحسب أن التقي الذي ... تشاهده راكعاً ساجدا
تنبّه فأنت على غرّة ... أخالك مستيقظاً هاجدا

وقال:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ... ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحاً ... ونفضك الصدر من غل ومن حسد
ما دامت الوحش والأنعام خائفة ... فرساً فما صح أمر النسك للأسد

وقال:

سبّح وصلّ وطف بمكة زائراً ... سبعين لا سبعاً فلست بناسك
جهل الديانة من إذا عرضت له ... أطماعه لم يلف بالتماسك

وقال:

لعل أناساً في المحاريب خوّفوا ... بآي كناس في المشارب أطربوا
إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها ... فتاركها عمداً إلى الله أقرب

وقال:

يا ظالماً عقد اليدين مصلياً ... من دون ظلمك يعقد الزنار
أتظن أنك للمحاسن كاسباً ... وخبيء أمرك شرة وشنار

وقال:

إذا القوم صاموا فعافوا الطعام ... وقالوا المحالي فقد أفطروا

وقال:

أصمت شهوراً فهلا صمت ولا صوم حتى تطيل الصموتا

وقال:

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده بنصح فإنا منهم براء

وقال:

وما التقي بأهل أن تسميه براً ولو حج بيت الله واعتمرا

هذا رأيه في الصلاة والصيام. أما الحج فكان لا يقول به وقد ذكر هو عن نفسه أنه لم يحج كما أنه لم يتزوج. قال:

أنا للضَّرورة في الحياة مقارن ما زلت أسبح في البحار الموّج

وضرورة في شيمتين لأنني مذ كنت لم أحجج ولم أتزوّج

والضرورة هو الذي لم يحج ولم يتزوج كما فسره هو في البيت، وقال:

إذا ما حججت فكم تحج نوائب شخصي ويفقد عنده الأحصار

والإحصار في الحج هو أن يحبس الحج حابس عن المضي في الحج كمرض أو خوف أو غير ذلك. يقول أنا لم أحج ولكن النوائب تحج شخصي حجاً بلا إحصار. وقال أيضاً:

أسير عن الدنيا وما أنا ذاكر لها بسلام إن أحداثها حمس

ضرورة ما حالين ما لكعابها ولا الركن تقبيل لدي ولا لمس

أي أنا عديم التقبيل واللمس لشيئين: للكعاب وهي الجارية الناهد وللركن وهو الحجر الأسود وخلاصة المعنى أنني ما حججت ولا تزوجت. وقوله في البيت الأول «إن أحداثها حمس» أي شديدة وحمس في الأصل جمع أحمس وهو الشديد الصلب في الدين وفي غيره. وهو لقب لقريش فكانوا يلقبون في الجاهلية بالحمس لأنهم كانوا يتشددون في أمر الحج من احترام الحرم والكعبة وغيرها فكانوا لا يقفون بعرفة لأنها ليست من الحرم وكان الناس يقفون بها. وقال:

ولم أقضِ فرضاً في منى وبلادها وكم عاجز قد زارها متنقلا

أي أنا ما أديت من فرض الحج وكم عاجز مثلي قد أداه متنقلاً زيادة على الفرض. وقال:

حجبنا للركائب مبريات ... يسيل بهن بعد الفج فج

تنص إلى تهامة مبتغاها ... صلاح وليس في النيات وج

صلاح كقطاء مبنية على الكسر وقد تعرب اسم مكة. أما وج فبلد بالطائف وقيل هي الطائف.

وقال منتقداً بعض الصور من العبادات:

أينكر التقليد مستبصر ... قبّل ركن البيت ثم استلم

وقال:

ما الركن عند أناس لست أذكرهم ... إلا بقية أوثان وأنصاب

يعني بقوله «عند أناس لست أذكرهم» المسلمين.

أما النساء فكان لا يرى الحج فرضاً عليهن البتة لأنه كان يرى من الواجب عليهن أن لا يبرحن البيوت. قال:

أقيمي لا أعدُّ الحج فرضاً ... على عجز النساء ولا العذارى

ففي بطحاء مكة شر قوم ... وليسوا بالحماة ولا الغيارى

وإن رجال شيبة سادنيها ... إذا راحت لكعبتها الجمارا

قيام يدفعون الوفد شفعاً ... إلى البيت الحرام وهم سكارى

إذا أخذوا الزوائف أولجوهم ... ولو كانوا اليهود أو النصارى

رجال شيبة أي بني شيبة وهم قوم من بني عبد الدار كانت لهم سدانة الكعبة أي حجابتها أو خدمتها في الجاهلية. والجمارا الجماعات يقال جاء القوم جمارا أي بأجمعهم. وقال:

ولا أحمد البيضاء تشرب محضها ... وتسقي بنيها والنزيل سمارها

وتترك جمر الزوج يخبو لرحلة ... إلى الركن والبطحاء ترميَ جمارها

وأولى بها من بيت مكة بيتها ... إذا هي قضّت حجها واعتمارها

المحض اللبن الخالص والسمار هو المذيق أي اللبن الكثير الماء الرقيق وهو ما تسميه العامة بالشنينة.

٤ ـ رأيه في نسخ الشرائع

وقال أبو العلاء:

وجدت الشرع تخلقه الليالي كما خلق الرواء الشرعبي

فذكر في هذا البيت مبدأ النسخ وهو خلوقة الشرع بتقادم العهد إذ لا ريب أن مناحي الحياة تتبدل ظروفها ومكاسبها ومرافقها كلما مرت الأزمنة فإذا بقي الشرع على ما هو عليه في القديم لم يعد ملائماً لما تبدل وجدّ من مناحي الحياة فيكون عندئذٍ كالثوب الخلق فيلزم تجديده إما بتحويره وتعديله أو بتركه وإقامة شرع آخر مقامه كما يلزم تجديد الثوب البالي إما بترقيعه أو برفئه أو بتركه واتخاذ ثوب جديد مكانه. وهذا هو النسخ وهو منطبق على ما قيل من أن الأحكام تتغير بتغير الزمان.

ولا ريب أن الزمان يخلق كل شيء ولا فرق بين إخلاقه الثوب الملبوس وبين إخلاقه الشرع المتبع فكما يحتاج الثوب إلى تجديد كذلك الشرع وهذا هو النسخ. وليست الخلوقة الحاصلة من تقادم العهد بالسبب الوحيد للنسخ بل يجوز أن ينسخ الشرع وإن كان جديداً لم يتقادم عهده وذلك بظهور الحاجة إلى ما هو أوفق منه وأرفق كما نسخت بعض الأحكام في القرآن من دون أن يمر عليها زمان طويل.

وكان أبو العلاء يرى النسخ إذ قال:

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذي النهى ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا

فما بال هذا العصر ما فيه آية من النسخ إن كانت يهود رأت مسخا

ويظهر من البيت الثاني أن أبا العلاء ينكر المسخ وهو تحويل الصورة إلى صورة أقبح منها كتحويل الإنسان إلى قرد أو إلى خنزير أو إلى غير ذلك من الحيوان. فهو بهذا البيت يريد أن يقول إن كانت يهود قد مسخ جيل منها قردة وخنازير فما بال هذا العصر لم يمسخ فيه أحد من أهله وهم في شرورهم ليسوا بأقل من أولئك.

والحق مع أبي العلاء فإن العقل السليم ينكر المسخ بهذا المعنى ولكني أرى أن المسخ المذكور في القرآن عن بعض بني إسرائيل ليس هو مسخاً بهذا المعنى أي بتحويل خلقتهم إلى خلقة قردة وخنازير بل بتحويل أخلاقهم إلى أخلاق قردة وخنازير.

وقال في ذلك أيضاً حاكياً عن غيره:

يقولون إن الدين ينسخ مثلما ... تولت بإقبال الحنيفة فارس
ومهما يكن فالله ليس بزائل ... ويجني الفتى من بعد ما هو غارس

٥ ـ رأيه في أهل الأديان

لقد نظر أبو العلاء في البشر نظر ناقد بصير بعيوبهم خبير بمفاسدهم فأوسعهم ثلباً وأشبعهم تثريباً ولوماً بعد أن قتلهم خبراً وكشف عن مخبئات نفوسهم سبراً. فأساء ظنه فيهم أجمعين ولم يستثن منهم أحداً حتى نفسه إذ قال:

بني الدهر مهلاً إن ذممت فعالكم ... فإني بنفسي لا محالة أبدا

بل قال:

إن كان كل بني حواء يشبهني ... فبئس ما ولدت في الناس حواء

وقال إن كان فيهم صالح فهو شاذ نادر:

حوتنا شرور لا صلاح لمثلها ... فإن شذ منا صالح فهو نادر

والشاذ النادر لا يقاس عليه كما جاء في قوله:

والخير يندر تارات فنعرفه ... ولا يقاس على حرف إذا ندرا

وقد تكلم عليهم في لزومياته بما سنثبت بعضه لك هنا فتقضي منه بالعجب. وقد نظر إليهم في كلامه عنهم من جهات متعددة فنظر إليهم من حيث إنهم متدينون. ونحن في هذا الفصل نورد كلامه عنهم من حيث إنهم متدينون لهم أديان ولهم مذاهب. قال:

وقد فتشت عن أصحاب دين ... لهم نسك وليس لهم رياء
فألفيت البهائم لا عقول ... تقيم لها الدليل ولا ضياء
وإخوان الفطانة في احتيال ... كأنهم لقوم أنبياء
فأما هؤلاء فأهل مكر ... وأما الأولون فأغبياء
فإن كان التقى بلهاً وعياً ... فأعيار المذلة أتقياء

يريد أنه نظر في أهل الأديان فرآهم قسمين قسماً مخلصين في ديانتهم غير مرائين إلا أنهم كالبهائم لا عقول لهم وإنهم يجهلون حقائق الدين، وقسماً ذوي

فطانة وذكاء إلا أنهم غير مخلصين بل هم مراؤون وهم في دينهم أهل مكر واحتيال. فإن جاز أن نقول للأولين أنهم أتقياء فقد جاز أن نصف الحمير بالتقى أيضاً. قال:

رويدك قد غررت وأنت حر ... بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحاً ... ويشربها على عمد مساء
يقول لكم غدوت بلا كساء ... وفي لذاتها رهن الكساء
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى ... فمن جهتين لا جهة أساء

وقال في تحيل أهل الأديان:

كم أمة لعبت بها جهالها ... فتنطست من قبل في تعذيبها
الخوف يلجئها إلى تصديقها ... والعقل يحملها على تكذيبها
وجبلة الناس الفساد فضلّ من ... يسمو بحكمته إلى تهذيبها
يا ثلة في غفلة وأويسها القرني ... مثل أويسها أي ذيبها

أويس القرني رجل من التابعين يذكر في العبّاد والمتصوفة وأويس أيضاً من أسماء الذئب. لما شبه الناس بالغنم في الغفلة قال لا فرق بين أويس القرني وبين الذئب الذي يعيث بالغنم.

وقال في احتيال أهل الأديان أيضاً:

ولا تطيعن قوماً ما ديانتهم ... إلا احتيال على أخذ الإتاوات
وإنما حمّل التوراة قارئها ... كسبُ الفوائد لا حب التلاوات
إن الشرائع ألقت بيننا إحنا ... وعلمتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء القوم عن غرض ... للعرب إلا بأحكام النبوات

يريد بالبيت الأخير سبايا الحرب التي أحل الإسلام فروجها للمسلمين.

وقال:

فلا تأمنوا المرء التقي على التي ... تسوء وإن زار المساجد أو حجا

وقال:

فلا يغرنك من قرائنا زمر ... يتلون في الظلم الفرقان والزمرا

يقامرون بما أوتوه من حكم		وصاحب الظلم مقمور إذا قمرا
يبدي التدين محنالأ ضمائره		غير الجميل إذا ما جسمه ضمرا

وقال أيضاً:

دعوا وما فيهم زاك ولا أحد		يخشى الإله فكانوا أكلباً نبحا
وليس عندهم دين ولا نسك		فلا تغرك أيد تحمل السبحا
وكم شيوخ غدوا بيضاً مفارقهم		يسبحون وباتوا في الخنا سبحا
لو تعقل الأرض ودت أنها صفرت		منهم فلم ير فيها ناظر شبحا

وقال يخاطب أهل زمانه:

بني زمني هل تعلمون سرائرا		علمت ولكني بها غير بائح
سريتم على غي فهلاّ اهتديتم		بما خبرتكم صافيات القرائح
وصاح بكم داعي الضلال فما لكم		أجبتم على ما خيلت كل صائح
متى ما كشفتم عن حقائق دينكم		تكشفتم عن مخزيات الفضائح
فإن ترشدوا لا تخضبوا السيف من دم		ولا تلزموا الأميال سير الجرائح
ويعجبني دأب الذين ترهبوا		سوى أكلهم كد النفوس الشحائح

وإنما أعجبه دأب الرهبان لانقطاعهم عن الناس وعدم تزوجهم، وهو كان يرى هذا الرأي وإنما قال «سوى أكلهم كد النفوس الشحائح» لأن الرهبان يعيشون من عطايا الناس لا من كدهم ولذا قال بعد:

وأطيب منهم مطعماً في حياته		سعاة حلال بين غاد ورائح
وما حبس النفسَ المسيح تعبداً		ولكن مشى في الأرض مشية سائح

وقال في اختلاف أهل الأديان:

إذا افتكر الذين لهم عقول		رأوا نبأ يحق له السهود
غدا أهل الشرائع في اختلاف		تقض به المضاجع والمهود
فقد كذبت على عيسى النصارى		كما كذبت على موسى اليهود
ولم تستحدث الأيام خُلقاً		ولا حالت من الزمن العهود

وقال:

ما أسلم المسلمون شرهم ... ولا يهود لتوبة هادوا
ولا النصارى لدينهم نصروا ... وكلهم لي بذاك أشهادو

وقال:

أمور تستخف بها حلوم ... وما يدري الفتى لمن الثبور
كتاب محمد وكتاب موسى ... وإنجيل ابن مريم والزبور
نهت أمماً فما قبلت وبارت ... نصيحتها فكل قوم بور

وقال:

ترجو يهود المسيح يأتي ... وتأمل الدهر أن يهودا
وكيف ترعى لهم عهود ... من بعد ما ضيعوا العهودا
وكل ما عندهم دعاوٍ ... حتى يقيموا به الشهودا
غدوا وأشياخهم لجهل ... كولِدة أوطنوا المهودا

وقال:

كل الذي تحكون عن مولاكم ... كذب أتاكم عن يهود يحبر
رامت به الأحبار نيل معيشة ... في الدهر والعمل القبيح يتبر
كذب يقال على المنابر دائماً ... أفلا يميد لما يقال المنبر

وقال:

يُسمَّى غوي من يخالف كافراً ... له الويل أي الناس خال من الكفر
حصلنا على التمويه وارتاب بعضنا ... ببعض فعند العين ريب من الشفر
وليس الذي قال اليهودي ثابتاً ... سوى أنه بالخط أثبت في السفر

وقال:

ضلت يهود وإنما توراتها ... كذب من العلماء والأحبار
قد أسندوا عن مثلهم ثم اعتلوا ... فنموا بإسناد إلى الجبّار
وإذا غلبت مناضلاً عن دينه ... ألقى مقالده إلى الأخبار

يريد بالبيت الثاني أنهم كانوا في أول الدهر يسندون هذه الأخبار ويروونها عن أمثالها من الناس ثم اعتلوا في الإسناد حتى صاروا يسندونها إلى الله.

وقال:

تلت النصارى في الصوامع كتبها ... ويهود تقرأ بالقرى أسفارها
ملل غدت فرقاً وكل شريعة ... تبدي لمضمر غيرها أكفارها

وقال:

وكم مسلم عبد الهوى فوجدته ... فيما يحل كعاقد الزنار
كذبوا إن ادعوا الهدى فجميعهم ... يعمون في تيه بغير منار
فاهرب بدينك من أولئك إنهم ... حربوك واحتربوا على الدينار

وقال:

ومتى ركبت إلى الديانة غالها ... فكر على حسن الضمير دسائس
والعقل يعجب والشرائع كلها ... خبر يقلد لم يقسه قائس
متمجسون ومسلمون ومعشر ... متنصرون وهائدون رسائس
وبيوت نيران تزار تعبدا ... ومساجد معمورة وكنائس
والصابئون يعظمون كواكباً ... وطباع كل في الشرور حبائس
أنى ينال أخو الديانة سؤدداً ... ومآرب الرجل الشريف خسائس

قوله وهائدون رسائس أي ثابتون، جمع رسيس وهو الشيء الثابت. وقال:

أظلمتَ فاهتجت تبغي في جميعهم ... نبراس ليل وما في القوم نبراس
تعلم الكفر أولاهم وآخرهم ... فكل أرض بها جمع ومدراس

وقال:

المال يسكت عن حق وينطق في ... بطل وتجمع إكراماً له الشيع
وجزية القوم صدت عنهم فغدت ... مساجد القوم مقروناً بها البيع

وقال:

داء هذا الأنام لا يقبل الطب ... وقدماً أراه داء نجيسا
لِكَرٍّ حسّنت لقوم أموراً ... فاستجازوا التهويد والتمجيسا
معشر صيروا المدامة قرباً ... نا وناس ألقوا بها التنجيسا

الداء النجيس هو الداء الذي لا يبرأ منه. والذين جعلوا الخمر قرباناً هم النصارى. والذين ألقوا بها التنجيس هم المسلمون فإنها بخسة عندهم.

وقال:

تـوافـقـت الـيـهـود مـع الـنـصـارى ... عـلـى قـتـل الـمـسـيـح بـلا اخـتـلاف
ومـا اصـطـلـحـوا عـلـى تـرك الـدنـايـا ... بـل اصـطـلـحـوا عـلـى شـرب الـسـلاف
تـلافـيـنـاهـم بـالـقـول فـيـه ... فـجـاءهـم الـتـلافـي بـالـتـلاف
تـرفـق إن ديـنـي لـيـس نـبـعـاً ... ولـكـن كـالـخـلاف مـن الـخـلاف

يريد بقوله «تلافيناهم إلخ...» أي تداركناهم بالقول في المسيح إنه لم يقتل ولم يصلب فجاءهم هذا التلافي منا بالتلف أي بالهلاك لأن دين النصارى قائم في أصله على صلب المسيح ليكون فداء لهم من الخطيئة فإذا نفي الصلب انهدم دين النصارى من أساسه.

ويفهم من تعبيره بالتلافي أن المقصود من نفي القتل والصلب عن المسيح هو إصلاح دينهم ولكن النتيجة كانت إفساده. بقي هنا قوله «بالتلاف» والظاهر أنه أراد به التلف غير أني لم أجد فيما بين يدي من كتب اللغة أصلاً لكلمة تلاف. وأبو العلاء ثقة كان من علماء اللغة في زمانه. أما النبع والخلاف الواردان في البيت الأخير فمن أسماء الشجر فإن النبع شجر قوي ينبت في قلل الجبال وتتخذ منه القسي والسهام لصلابته. والخلاف الأول في قوله كالخلاف هو شجر الصفصاف وليس كالنبع بل هو رخو ضعيف والخلاف الثاني مصدر بمعنى المخالفة. فيكون معنى البيت هكذا ترفق بي فديني ليس قوياً كالنبع ولكنه ضعيف كالصفصاف وضعفه بسبب الخلاف الكائن بين الأديان.

وقال:

جـاء الـقـيـوان وأمـر الله أرسـلـه ... وكـان سـترٌ عـلـى الأديـان فـانـخـرقـا
مـذاهـب جـعـلـوهـا مـن مـعـايـشـهـم ... مـن يُـعـمـل الـفـكـر فـيـهـا تـعـطـه الأرقـا
إن رمـت مـن شـيـخ رهـط فـي ديـانـتـه ... دلـيـل عـقـل عـلـى مـا قـالـه خـرقـا
مَـيـنٌ يـردّدُ لـم يـرضـوا بـبـاطـلـه ... حـتـى أبـانـوا إلـى تـصـديـقـه طـرقـا

لا رشد فاصمت ولا تسألهم رشدا   فاللب في الأنس طيف زائر طرقا
إذا كشفت الرهبان حالهم   فكلهم يتوخى التبر وأورقا

وقال:

فالحمد لله ما فارقت سيئة   وكيف لي من ضنى دَين بإفراق
والنسك لا نسك موجود فنبغيه   فعدّ عن فقهاء اللفظ مراق

الإفراق هو الإفاقة من المرض يقال أفرق المريض من مرضه أي أقبل وأفاق. وقوله مراق جمع مارق.

وقال:

تدين غاويهم حذار أميرهم   فلما انقضت أيامه ذهب النسك
فأصبح من بعد التنسك بالتقى   لأردانه من طيب فاجرة مسك

وقال:

وما أرى كل قوم ضل رشدهم   إلا نظير النصارى أعظموا الصلبا
يا آل اسرال هل يرجى مسيحكم   هيهات قد ميز الأشياء من خلبا
قلنا أتانا ولم يصلب وقولكم   ما جاء بعد وقالت أمة صلبا
جلبتم باطل التوراة عن شحط   ورب شر بعيد للفتى جلبا

وقال:

سألت من خالف عن دينه   فأعوز المخبر لا يكذب
قد أكثروا الدعوى بلا حجة   كل إلى حيزه يجذب

وقوله فأعوز المخبر لا يكذب أي أعوز الذي يخبرني عن دينه من دون أن يكذب.

وقال:

يا آل يعقوب ما توراتكم نبأ   من وري زند ولكن وري أكباد
إن كان لم يبد للأعمار سركم   فإنه لي في أكفانه باد
لقد أكلتم بأمر كله كذب   على تقادم أزمان وآباد
ورابني أن أحباراً لكم رسخوا   في العلم ليسوا على حال بعباد

قوله «من وري زند ولكن وري أكباد» معناه أن الأنباء التي تذكرونها عن توراتكم ليست حاصلة من نور كالنور الحاصل من وري الزند وإنما هي من وري الأكباد أي من سمنها واكتناز اللحم فيها وخلاصة المعنى أن منشأها طلب المعيشة. يقال وري اللحم يرى ورياً إذا اكتنز أي سمن.

وقال:

رأيت بني الدهر في غفلة وليست جهالتهم بالأمم
فنسك أناس لضعف العقول ونسك أناس لبعد الهمم

يريد أن منهم من يتدين لضعف عقله ومنهم من يتدين لطلب الرياسة والمناصب العالية أي لأجل الدنيا.

وقال:

هذا الفتى أوقحُ من صخرة يبهت من ناظره حيث كان
ويدعي الإخلاص في دينه وهو عن الإلحاد في القول كان
يزعم أن العشر ما نصفها خمس وأن الجسم لا في مكان

كان في البيت الثاني اسم فاعل من كنى يكني كناية فهو كان وذاك مكنى عنه. والمعنى ظاهر.

وقال:

قال افتكار في الحوادث صادق جمل الصعاب من الحذار مذلّله
هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضلّله
إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دينٌ لا عقل له

وقال:

ما للأنام وجدتهم من جهلهم بالدين أشباه النعام أو النعم
لو قال سيد غضا بعثت بملة من عند ربي قال بعضهم نعم

السيد الذئب والغضا شجر من الأثل والذئب يضاف إلى الغضا في الأكثر لأنه يوجد فيه غالباً. والمعنى أن الناس لو جاءهم ذئب وقال لهم إنني قد جئتكم بدين

أو مذهب لوجد فيهم من يصدقه ويقول له نعم. والمراد من هذا هو تصوير جهل الناس بالدين. وقال:

أتوكم بإقبالهم والحسام فشد به زاعم ما زعم
تلوا باطلاً وجلوا صارماً وقالوا صدقنا فقلتم نعم
أفيقوا فإن أحاديثهم ضعاف القواعد والمدّعم

وقال:

فقد أتوا بحديث لا يثبته عقل فقلنا عن أي الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذب لم تخل من ذكر شيخ ولا يزكونه

وقال:

قد أسلم الرجل النصران مرتغباً وليس ذلك من حب لإسلام
وإنما رام عزاً في معيشته أو خاف ضربة ماضي الحد قلام
أو شاء تزويج مثل الظبي معلمة للناظرين بأسوار وعلام

والعلاّم الحنّاء يريد أنها معلمة بالحلي وبالخضاب. والنصران بمعنى النصراني أي أنه لم يسلم حباً للإسلام وإنما أسلم إما رغبة في أن يعتز بإسلامه وهذا كان يقع أيام كانت الدولة للمسلمين وإما خوفاً من القتل وإما طمعاً في أن يتزوج مسلمة أحبها وأحبته. وهذا كثير الوقوع حتى في زماننا وقوعه عند النساء أكثر من وقوعه من الرجال. ولم أرَ عند الناس شيئاً يعلو على الدين كالحب. فعند عامة الناس من أهل الأديان كلهم يكون كل شيء تبعاً للدين إلا الحب فإن الدين يكون تبعاً له فكم رأينا من تركوا حياتهم وأموالهم لدينهم ولم نرَ من ترك حبه لدينه بل ما زلنا ولا نزال نرى من يتركون دينهم لحبهم خصوصاً من النساء. وفي هذا ما يدل على أن للحب سلطاناً قاهراً ليس فوقه من سلطان. وقال أبو العلاء:

يا آل يعقوب خلوا حذركم في الدهر من حبر وديّان
يزعم نار من سماء هوت تأكل ذا إفك وطغيان
لو كنت فيما قلته صادقاً لم تغد للشر بهميان
ولم تكن ترغب في زيف تؤخذ من عرج وعميان

وقال:

الراهب المسجون فرط عبادة ... من حب دنياه الكذوب مولَّهُ
أعرفتهم أصحابكم بحقيقة ... أم كلكمْ عنهم غبيٌّ أبلهُ
ذكر التألّه فادّعوه تخرصاً ... ما هذه أفعال من يتألّهُ

وقال:

يتلون أسفارهم والحق يخبرني ... بأن آخرها مينٌ وأوّلها
صدقت يا عقل فليبعدْ أخو سفه ... صاغ الأحاديث إفكاً أو تأولها
وليس حبر ببدع في صحابته ... إن سام نفعاً بأخبار تقوّلها
وإنما رام نسواناً تزوجها ... بما افتراه وأموالاً تموّلها
وصاحب الشرع كان القدس قبلته ... صلى إليها زماناً ثم حوّلها
لا يخدعنك داع قام في ملأ ... بخطبة زان معناها وطولها
فما العظات وإن راعت سوى حيل ... من ذي مقال على ناس تحوّلها

٦ ـ رأيه في أهل المذاهب

ليس بين أهل المذاهب وبين أهل الأديان فرق كبير بل الفرق بين الفريقين طفيف فإن أهل الأديان يتكلمون باسم الدين أو عن الدين مباشره، وأهل المذاهب يتكلمون عن أمور تتفرع من الدين وليست هي من أصل الدين. فعلى هذا النحو تتكون في الدين الواحد مذاهب متعددة كل واحد منها مخالف للآخر فأهل كل مذهب حرب لأهل المذهب الآخر كما أن أهل كل دين حرب لأهل الدين الآخر. ولو كانت العداوات الدينية منحصرة بين أهل الأديان المختلفة لهان الخطب ولكان أهل الدين الواحد مصونين من العداوات والمشاحنات فيما بينهم وحدهم وإن كانت العداوات قائمة بينهم وبين أهل الأديان الأخرى ولكن جاءت المذاهب فقسمت أهل الدين الواحد أيضاً على أنفسهم وفرقت بينهم فتشاحنوا وتباغضوا وتشاتموا وتقاتلوا ولم يكن ذلك منهم إلا تكالباً على الدنيا الفانية التي جاءت الأديان كلها والأنبياء بأجمعهم والكتب المنزلة بأسرها تأمرهم بتركها واحتقارها وتدعوهم إلى العمل للحياة الأخرى الخالدة. اللهم إن هذا بلاء ما فوقه من بلاء.

ولعلك تقول لو لم تكن هذه الأديان وهذه المذاهب موجودة في الناس أفتظن أنهم على فرض عدم وجودها كانوا كلهم يعيشون إخواناً على سرر متقابلين لا شحناء بينهم ولا بغضاء؟! كلا ثم كلا. فإن الجبلة البشرية المجبولة على الشر هي وحدها الداء العضال وهي التي عمدت إلى الأديان وهي دواؤها فجعلتها داء ثانياً فاشياً فيها ولذا أقول:

هي الداء أعيا الأولين فهل له على عقمه في الآخرين طبيب

وها نحن نقص عليك بعض ما قاله أبو العلاء في هذه المذاهب. قال:

جهلت أقاضي الري أكثر مأثماً بما نصه أم شاعر يتغزل
واعلم أن ابن المعلم هازل بأصحابه والباقلاني أهزل
وكم من فقيه خابط في ضلالة وحجته فيها الكتاب المنزل
وقارئكم يرجو بتطريبه الغنى فآض كما غنى ليكسب زُلزل
فما لعذاب فوقكم لا يعمكم وما بال أرض تحتكم لا تزلزل

يقال إن هذا القاضي كان في زمن الرشيد ويقال إن له حكاية مشهورة مبنية على قولهم فيه (نعم القاضي قاضي الري). وإني لآسف أن ليس عندي من كتب التاريخ ما أرجع إليه في معرفة اسم هذا القاضي وحكايته المشهورة كما قيل.

وابن المعلم الوارد ذكره في هذه الأبيات هو أبو إسحاق من شيوخ المعتزلة. والباقلاني نسبة إلى الباقلاء على غير القياس والباقلاء هي الفول بتشديد اللام إلا أنه جاء في هذا البيت مخففاً للضرورة وهو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني أحد أعيان العلم في المائة الرابعة من الهجرة.

وأما زلزل فلقب رجل اسمه منصور من المغنيين وكان ضرّاباً بالعود يضرب به المثل بحسن ضربه عاش في أيام المهدي والهادي والرشيد وكان غلاماً لعيسى بن جعفر بن المنصور. وفي معجم البلدان لياقوت الحموي قال إسحق بن إبراهيم الموصلي كان برصوماً الزامر وزلزل الضارب من سواد الكوفة قدم بها أبي معهما ست حجج (أي لهما ست سنين من العمر) وقفهما على الغناء العربي وأراهما وجوه النغم وثقفهما حتى بلغا المبلغ الذي بلغاه من خدمة الخلفاء.

وكانت في جانب الكرخ ببغداد بركة يقال لها بركة زلزل حفرها هو ووقفها على المسلمين وكانت في محل قريب من قصر الوضاح وكانت منتزهاً من منتزهات بغداد. وفيها قال نفطويه النحوي:

لو أن زهيراً وامرئ القيس أبصرا ... ملاحة ما تحويه بركة زلزل
لما وصفا سلمى ولا أم جندب ... ولا أكثرا ذكر الدخول وحومل

وقال أبو العلاء:

تلاوم الناس وافتنت ظنونُهم ... وارجأ الناشئ الباغي أو اعتزلا
وقيل لا بعث يرجى للثواب وما ... سمعت في ذاك دعوى مبطل هزلا
وكيف للجسم أن يدعى إلى رغد ... من بعد ما رمّ في الغبراء أو أزلا
وهل يقوم لحمل العبء من جدث ... ظهرٌ وأيسرُ ما لاقاه أن جزلا

وقال:

يقولون إن الجسم ينقل روحه ... إلى غيره حتى يهذّبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة ... إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل
وليس جسوم كالنخيل وإن سما ... بها الفرع إلا مثل ما نبت البقل

وقال:

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب ... يرون من الحق الإباحة للأهل
فهلاّ خشيب كي يقنأ تحته ... مشيب من الشيخ المسن أو الكهل
وأين حسام الهند منك وجهله ... جهادك أولى من جهاد أبي جهل

قوله فهلاّ خشيب إلخ... الخشيب السيف قبل صقله ويقنأ يحمر والمعنى فهلا سيف يضرب به الشيخ القائل هذا القول فيصبغ شيبه بحمرة دمه حتى يكون مشيبه أحمر قانياً. وقال:

وقال أناس ما لأمر حقيقة ... فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى
فنحن وهم في مزعم وتشاجر ... ويعلم رب الناس أكذبنا زعما

وهؤلاء هم السوفسطائية الذين يبطلون الحقائق ويقولون بتكافؤ الأدلة يقول فهل استطاع هؤلاء أن يبطلوا حقيقة الشقاء والنعيم اللذين نحس بهما ونشعر.

وقال:

قالت معاشر لم يبعث إلهكم إلى البرية عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلة وصيروا لجميع الناس ناموسا

وقال:

يقولون إن الدهر قد حان موته ولم يبقَ في الأيام غير ذماءِ
وقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

الذماء بقية النفس. وفي المثل أطول ذماء من الضب لأنه إذا قتل يبطئ كثيراً تمام موته. ويقال للمشفي على الموت ما بقي به إلا ذماء يتردد في خيال.

وقال:

أقروا بالإله وأثبتوه وقالوا لا نبي ولا كتاب
ووطء بناتنا حلٌ مباح رويدكم فقد بطل العتاب

وقال:

أستغفر الله واترك ما حكى لهم أبو الهذيل وما قال ابن كلاّب
فالدين قد خس حتى صار أشرفه بازاً لبازين أو كلباً لكلاب

أبو الهذيل العلاّف أحد متكلمي المعتزلة وهو من كبار علمائها وابن كلاب هو عبد الله بن سعيد بن كلاب من متكلمي الأشعرية وقد فارقهم لآراء له خاصة في علم الكلام.

وقال:

أجاز الشافعي فعال شيء وقال أبو حنيفة لا يجوز
فضلّ الشيب والشبان منا وما اهتدت الفتاة ولا العجوز

ولا يخفى أن بين الجواز وعدمه تناقضاً.

وقال:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر لا المغني ولا العُمد
قد بالغوا في كلام بانَ زخرفه يوهي العيون ولم تثبت له عمد
وما يزالون في شام وفي يمن يستنبطون قياساً لما له أمد

فذرهم ودنياهم فقد شغلوا بهما ويكفيك منها القادر الصمد

المغني كتاب في الجدل لأبي الحسن الأشعري. والعمد كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وقال:

إن شئت أن تلقاه منصلتاً بالسيف يضرب فاعمد للجماعات
تجدهم في أقاويل مخالفة وجه الصواب وأسرارا مداعات
قالوا وقلنا دعاوٍ ما تفيد لنا إلا الأذى واختصاماً في المداعات

وقال:

إنما هذه المذاهب أسباب لجذب الدنيا إلى الرؤساء
غرض القوم مُتعة لا يرقو نَ لدمع الشماء والخنساء
كالذي قام يجمع الزنج بالبصـ ـرة والقرمطي بالأحساء
فانفرد ما استطعت فالقائل الصا دق يُضحي ثِقلاً على الجلساء

الذي قام يجمع الزنج بالبصرة يريد الخروج بهم على جماعة المسلمين هو علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وكان دعياً في نسبه وخبره مشهور يذكره المؤرخون. وأما القرمطي فواحد القرامطة وهم طائفة من الناس لهم مذهب خاص. والمراد به هنا هو أبو القاسم بن زكرويه صاحب الشامة وكان ينتمي إلى علي بن أبي طالب أيضاً وهو كصاحب الزنج بالبصرة دعياً في نسبه. وأخبار القرامطة واغتيالهم للمسلمين مذكور في كتب التأريخ.

وقال:

فلا تأمنوا المرّة التقيّ على التي تسوء وإن زار المساجد أو حجا
ولا تقبلوا من كاذب متسوق تحيل في نصر المذاهب واحتجا
فذلك غاوي الصدر قلبي كقلبه متى ملأ التذكير مسمعه مجا

وقال:

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم فجاء من بات عند اللب مجروحا

إن صح تعذيب رمس من يحل به | فجنباني ملحوداً ومضروحا
وقال:
عاشوا كما عاش آباء لهم سلفوا | وأورثوا الدين تقليداً كما وجدوا
فما يراعون ما قالوا وما سمعوا | ولا يبالون من غيٍّ لمن سجدوا
وقال:
أتتني أنباء كثير شجونها | لها طرقٌ أعيى على الناس خبرُها
هنا دونها قس النصارى وموبذ | المجوس وديان اليهود وخبرها
وخطوا أحاديثاً لهم في صحائف | لقد ضاعت الأوراق فيها وحبرها
وقال:
أرى ابن أبي إسحاق أسحقه الردى | وأدرك عمر الدهر نفسَ أبي عمرو
تباهوا بأمر صيروه مكاسباً | فعاد عليهم بالخسيس من الأمر
بكسوة برد أو بإعطاء بُلغة | من العيش لا جم العطاء ولا غمر
ولم يصنعوا شيئاً ولكن تنازعوا | أباطيل تضحى مثل هامدة الجمر
أما قاله الكوفي في الزهد مثل ما | تغنى به البصري في صفة الخمر

ابن أبي إسحاق هو عبد الله بن زيد الحضري أحد الأئمة في العربية والقراءات مشهور بكنية والده ومما يؤثر عنه أنه كان يعيب الفرزدق باللحن وأن الفرزدق كان يكرهه لذلك واتفق أن الفرزدق أنشده يوماً وهو يريد هجاءه:

فلو كان عبد الله مولى هجوته | ولكن عبد الله مولى المواليا

فقال له لحنت ينبغي أن تقول مولى موال. وأما أبو عمرو الوارد ذكره في الشطر الثاني فهو إسحاق بن مراد الشيباني الكوفي، وخصه أبو العلاء هنا بالذكر لأنه كان يتناظر مع ابن أبي إسحاق المذكور في الشطر الأول. فكان أبو عمرو أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها وكان ابن أبي إسحاق أشد تجريداً للقياس. وأما الكوفي والبصري الوارد ذكرهما في البيت الأخير فهما أبو العتاهية الكوفي وزهدياته معلومة وأبو نؤاس البصري وخمرياته مشهورة.

وقال:

زعموا بأن الهضب سوف يذيبه ... قدر ويحدث للبحار جمودها
وتشاجروا في قبة الفلك التي ... ما زال يعظم في النفوس عمودها
فيقول ناس سوف يدركها الردى ... ويمين قوم لا يجوز همودها
إن فرقت شهب الثريا نكبة ... فلجذوة المريخ حق همودها
وإذا سيوف الهند أدركها البلى ... فمن العجائب أن تدوم غمودها

ذكر في هذه الأبيات اختلاف الناس في بقاء الأرض والسماء وفنائهما فقال يقول أناس سوف يدركها الردى ويمين أي يكذب قوم قائلين لا يجوز همودها أي موتها. ويظهر من تعبيره بقوله (ويمين) أنه يميل إلى القول بالفناء وفي البيت الأخير شيء من التلميح إلى هذا فإنه قد ضرب سيوف الهند مثلاً للبشر وضرب غمودها مثلاً للأرض وقال إذا السيوف أدركها البلى فمن العجائب أن تبقى غمودها سالمة من البلى. وهذه من فلسفيات أبي العلاء.

وقال:

حرّق الهندُ من يموت فما ... زاروه في روحة ولا تبكير
واستراحوا من ضغطة القبر ميتاً ... وسؤال لمنكر ونكير
لا ذكور ولا أناث من العا ... لم يهدي للرشد بالتذكير

وقال في ذلك أيضاً:

إذا حرق الهندي بالنار نفسه ... فلم يبقَ لحم للتراب ولا عظم
فهل هو خاش من نكير ومنكر ... وضغطة قبر لا يقوم لها نظم

وقال:

طلب الخسائس وارتقى في منبر ... يصف الحساب لأمة ليهولها
ويكون غير مصدق بقيامة ... أمسى يمثل في النفوس ذهولها
ووجدت ليل الغي ألبس مردها ... وشيوخها وشبابها وكهولها
فخذ الذي قال اللبيب وعش به ... ودع الغواة كذوبها وجهولها

وقال:

قالوا فلما أحالوا أظهروا لدداً ... والقول مين وفي الأصوات تنديد

ضلوا عن الرشد منهم جاحد جحد　　أو من يحذ وهل لله تحديد
رموا فأشووا ولم يثبت قياسهم　　شيئاً سوى إن رمي الموت تسديد

اللدد الخصومة الشديدة والجاحد المنكر والجحد القليل الخير الضيق النفس.

وقال:

أبيتم سوى مينٍ وخُلف وغلظة　　فليس لوعد في الجميل نجوز
وإن الذي تحكون ليس بجائز　　ولكن سواه في القياس يجوز

وقال:

لحى الله قوماً إذا جئتهم　　بصدق الأحاديث قالوا كفر
وإن غفرت موبقات الذنوب　　فكل مصائبهم تغتفر

وقال:

يقولون هلا تشهد الجمع التي　　رجونا بها عفواً من الله أو قربا
وهل لي خير في الحضور وإنما　　أزاحم من أخبارهم إبلا جربا
لعمري لقد شاهدت عجماً كثيرة　　وعرباً فلا عجماً حمدت ولا عربا

وقال:

حتى عدد الأقوام لباً وفطنة　　فلا تساليني عنهما وسلي بي
أرى عالماً يرجون عفو مليكهم　　بتقبيل ركن واتخاذ صليب

وقال:

وقال بأحكام التناسخ معشر　　غلوا فأجازوا الفسخ في ذاك والرسخا

إن الغلاة من أصحاب التناسخ يقسمونه أربعة أقسام أحدها النسخ وهو أن تنقل الروح من جسم إلى جسم أرفع منه. والثاني المسخ وهو أن تنقل إلى البهائم ذوات الأربع. والثالث الفسخ وهو أن تنقل إلى الحشرات. والرابع الرسخ وهو أن تنقل إلى النبات والجماد.

وقال:

والناس في ضد الهدى متشيع　　لزم الغلو وناصبي شاري

والشاري واحد الشراة وهم الخوارج يزعمون أنهم شروا أنفسهم من الله أي باعوها والناصبي ضد الشيعي وقيل النواصب هم الغلاة من الشراة.

وقال:

شيع أجلت يوم خم وانثنت أخرى تعارضها بيوم الغار

يريد المتمسكين بيوم خم وهم المتشيعون لعلي والمتمسكين بيوم الغار وهم المتشيعون لأبي بكر.

وقال:

جرى خلف وادعى المدعون أنا على ما أردنا قُدر
وقالت معاشر لا نستطيع بل نحن مثل الربا والجدر

الأولون هم القدرية القائلون بأن العبد خالق لأفعاله والآخرون هم الجبرية القائلون بأن العبد لا اختيار له. وقال:

العالم العالي برأي معاشر كالعالم الهاوي يحس ويعلم
زعمت رجال أن سياراته تسق العقول وأنها تتكلم
فهل الكواكب مثلنا في دينها لا يتفقن فهائد أو مسلم
ولعل مكة في السماء كمكة وبها نضاد ويذبل ويلملم
والنور في حكم الخواطر محدث والأولي هو الزمان المظلم

وقوله «العالم العالي يحس ويعلم» أي فيه من يحس ويعلم وكذا قوله «تسق العقول وأنها تتكلم» أي فيها من يعقل ويتكلم. وهذا لا ينكره العلم في هذا العصر إذ في علمائه من يقول بوجود الحياة في بعض السيارات والقول بعدم وجود الحياة في السيارات مع وجودها في الأرض التي هي مثلها وواحدة منها تحكم.

وقال:

يا آكل التفاح لا تبعدن ولا يقم يومُ ردى ثاكلك
قال النصيري وما قلته فاسمع وشجع في الوغى ناكلك
قد كنت في دهرك تفاحة وكان تفاحك ذا آكلك

إن النصيرية من القائلين بالتناسخ ومن أقسام التناسخ عند غلاة القائلين به أن

تنقل الروح إلى النبات أو الجماد وذلك ما يسمونه بالرسخ. فالظاهر أن أبا العلاء يريد أن يذكر ما تقوله النصيرية في هذا الباب فهو يخاطب آكل التفاح ويقول له عن لسان النصيرية إن هذا التفاح الذي تأكله كان إنساناً كما أنت الآن وكنت أنت تفاحاً مثله اليوم وكان هو يأكلك كما أنت تأكله اليوم. وما غرض أبي العلاء من هذا إلا تصوير معتقدهم السخيف. وقد تعرض أبو العلاء لبعض ما يحكى من سخافاتهم في آخر رسالة الغفران أيضاً.

وآخر ما نذكره في هذا الباب قوله:

قال أناس باطل زعمهم ... فراقبوا الله ولا تزعُمن
فكر يزدان على غرّة ... فصيغ من تفكيره أهرمن

وهذا من الألغاز التي يصعب فهمها. ولكن من المعلوم أن يزدان هو إله الخير وأهرمن هو إله الشر عند الفرس. فيفهم من كون أهرمن قد صيغ من تفكير يزدان وأن يزدان لولاه لما كان أهرمن وبالنتيجة يكون المعنى أن الخير والشر كلاهما صادران من مصدر واحد. ويفهم من قوله «على غرة» أي غفلة أن الشر لم يكن مقصوداً ليزدان ولا جاء منه ضربة لازب بل جاء اتفاقاً. وليس هذا بصحيح على ما أرى.

٧ ـ رأيه في الصوفية

يطلق اسم الصوفية في الأصل على أناس من المسلمين لهم مسلك خاص بتفكيرهم فيما وراء الطبيعة ينزعون به إلى الحقيقة المطلقة التي لا وجود لغيرها عندهم. وهم روحانيو النزعة فلا بقاء ولا كيان عندهم إلا للوجود الكلي المطلق اللانهائي الذي لا يرون في الظاهر ولا في الباطن وجوداً غيره.

وهم يستمدون مبدأهم هذا من آية قرآنية «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» ولا ريب أن هذه الآية صريحة في أن الأول الذي ليس له بداية، والآخر الذي ليس له نهاية، والظاهر الذي نراه ونحس به، والباطن الذي لا نراه ولا نحس به. كل ذلك هو الله الذي جعل علماً للحقيقة المطلقة التي هي الوجود الكلي المطلق اللانهائي.

فالوجود عند هؤلاء واحد لا ثاني له. وكل ما تراه موجوداً غيره ليس إلا وهماً ناشئاً من عدم صفاء النفس عند تفكيرها في مظاهر الوجود الكلي المطلق اللانهائي. ولهذا نرى كل واحد من هؤلاء فانياً بنفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطبائع متصلاً بحقيقة الحقائق فهم جديرون بأن يقال فيهم إنهم فلاسفة الإسلام.

غير أن الأيام كما هو شأنها في كل شيء قد أفسدت مسلكهم وشوهت عند العقلاء سمعتهم وذلك بأن انتمى إليهم وتسمى باسمهم أناس ليسوا منهم ولا قلامة ظفر، وإنما هم من أهل الدجل والشعوذة ومن أهل الطرائق المبتدعة في الإسلام من الذين يظهرون بمظهر الزهد والتقوى ويتقشفون في المطعم والملبس فيلبسون المسوح وغيرها من الثياب الخشنة، ويعقدون حلقات الذكر لله على وجه ينكره النقل ويأباه العقل فيتواجدون ويرقصون ويزعقون وينعقون ويقومون ويقعدون إلى غير ذلك من الأعمال المستنكرة.

ونحن لو أحصينا رجال الصوفية في جميع القرون التي مضت إلى يومنا هذا لما وجدناهم إلا أفراداً يعدون بالأصابع، ولكنهم كثروا بهؤلاء الدخلاء كثرة ما عليها من مزيد. ولهذا صار علماء المسلمين خاصة وعقلاء الناس عامة يسيئون القول في الصوفية وينكرون عليهم أعمالهم وأقوالهم. حتى أن أبا العلاء المعري نراه في لزومياته يندد بهم ويستنكر أعمالهم إلا أنه يستثني الخلّص الحقيقيين منهم ويخص باستنكاره دخلاءهم.

وقد اختلف الناس في وجه تسميتهم بالصوفية إلى أقوال تافهة فمن قائل إنهم سموا بالصوفية لأنهم يلبسون الصوف والثياب الخشنة تزهداً ومن قائل إنهم منسوبون إلى الصفو فهم في الأصل صفوية فحصل قلب مكاني بأن قدمت الواو وأخرت الفاء فصارت الكلمة صوفية وضم أولها من قائل أن منشأ التسمية هو أن الواحد منهم صوفي وأن هذه الكلمة هي في الأصل فعل ماضٍ مبني على المجهول من المصافاة لأن كل واحد منهم قد صافى الناس فصوفي هو أيضاً فقيل هذا صوفي أي هذا صافاه الناس فصار الفعل المبني للمجهول يقال لكل واحد منهم حتى صار يستعمل استعمال الاسم بأن يقال للواحد صوفي وللجمع صوفية.

وكل هذه الأقوال فارغة ناشئة من عدم معرفة الصوفية ومن انتساب من ذكرنا من المبتدعة إليهم. والذي نراه هو أن كلمة صوفي مقتطعة من (فيلوصوفي) باليونانية بمعنى محبة الحكمة وهي الكلمة التي عربها علماء المسلمين بفيلسوف. فكلمة صوفي بعد اقتطاعها مما قبلها وإضافة التاء إليها للدلالة على الجمع صارت اسماً لهذه الزمرة من المسلمين الذين هم فلاسفة الإسلام.

قال أبو العلاء يرد على من قال إنهم أهل صفو وإن أصل صوفية صفوية:

لو كنتم أهل صفو قال ناسبكم ... صفوية فأتى باللفظ ما قلبا
جند لإبليس في بدليس آونة ... وتارة يحلبون العيش في حلبا
طلبتم الزاد في الآفاق من طمع ... والله يوجده حقاً أينما طلبا
ولست أعني بهذا غير فاجركم ... إن التقي إذا زاحمته غلبا

وقال:

رويدك يا سحابة لا تجودي ... على السبخات من جهل هميت
طلبت ديانةً بين البرايا ... لقد أشوت سهامك إذ رميت
تزيوا بالتصوف عن خداع ... فهل زرت الرجال أو اعتميت
وقاموا في تواجدهم فداروا ... كأنهم ثمالٌ من كميت
وما رقصوا حذاراً من إلهٍ ... ولا يبغون إلا ما حميت
وجدت الناس ميتاً مثل حيّ ... بحسن الذكر أو حياً كميت

وقال:

صوفية شهدت للعقل نسبتهم ... بأنهم ضأن صوف نطحها يقص
تواجد لقوم من نسبك بزعمهم ... والله يشهد ما زادوا وما نقصوا

وقال:

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم ... حتى ادّعوا أنهم من طاعة صوفوا
تبارك الله دهر حشوه كذب ... والمرء منا بغير الحق موصوف

٨ ـ رأيه في القائم المنتظر

معلوم أن الشيعة من المسلمين يحصرون الخلافة في علي بن أبي طالب

وأولاده، وأن فريقاً منهم وهم الاثني عشرية يحصرونها في اثني عشر رجلاً من أبناء علي كان آخرهم محمد المهدي الذي غاب في السرداب في سامراء على أن يعود إليهم في مستقبل الزمان. ولغيابه قصة يذكرونها. فهم يعتقدون أن الإمام المنتظر سيقوم ويملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً ويسمونه الإمام الناطق لأنه يدعو إلى نفسه ويسمون غيره من أئمتهم صمتاً لصمتهم عن إقامة الدعوة حتى يظهر الإمام الأعظم المنتظر.

وما أدري كيف ساغ لهؤلاء أن يحصروا الإمامة في اثني عشر فإن الإمامة مستمرة إلى يوم القيامة وحصرها في اثني عشر يمنع استمرارها إلى آخر الزمان. إذ لا ريب أنا لو فرضنا أن كل واحد من هؤلاء يعيش مائة عام لما كانت أيامهم كلها أكثر من ألف ومائتي عام. فماذا يكون بعد انقضاء هذه المدة وقد انقضت. أتنقطع الإمامة وهي ركن من أركان الدين عندهم أم يكون ماذا؟

والظاهر أنهم لم يحصروها في هذا العدد إلا بعد غياب الثاني عشر منهم وهو محمد المهدي الذي هم اليوم في انتظاره. فالإمامة إذن غير منقطعة لأن الإمام المنتظر موجود. غاية ما هنالك أنه غائب غير حاضر. وقد فاتهم أنهم بهذه العقيدة قد سدوا في وجوه أبناء علي باب القيام لدعوى الخلافة والإمامة واكتفوا منها بانتظار الغائب. اللهم إلا أن يقال إن الباب غير مسدود إذ لكل واحد من أبناء علي أن يقوم ويقول أنا الإمام المنتظر ويدعو الناس إليه. ولهذا نراهم إذا أصابتهم مصيبة قالوا اللهم إنا نشكو إليك غيبة ولينا.

وقد ذكروا في الإمام المنتظر أحاديث نبوية لا أصل لها وإنما أوجدها التحزب السياسي للعلويين كما أوجد التحزب السياسي للأمويين وللعباسيين أحاديث ما أنزل الله بها من سلطان. وهكذا اتخذ المسلمون دينهم ذريعة لدنياهم فتلاعبوا به كما شاءت أهواؤهم حتى أصبحوا وهم في يومنا هذا أشتات عباديد لا تقوم لهم دولة ولا تجمعهم من دينهم جامعة.

قال أبو العلاء:

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء

كـذب الـظـنّ لا إمـام سـوى الـعـقـل مـشـيـراً فـي صـبـحـه والـمـسـاء
فـإذا مـا أطـعـتـه جـلـب الـرحـمـة عـنـد الـمـسـيـر والإرسـاء
إنـمـا هـذه الـمـذاهـب أسـبـا بٌ لـجـذب الـدنـيـا إلـى الـرؤسـاء

الكتيبة جماعة الخيل إذا أغارت ويقال كتيبة خرساء أي لا يسمع لها صوت لوقار أهلها في الحرب.

وقال:

يـقـال إن زمـانـاً يـسـتـقـيـد لـهـم حـتـى يُـبـدّلَ مـن بـؤس بـنـعـمـاءِ
ويـوجـد الـصـقـر فـي الـدرمـاء مـعـتـقـداً رأي امرئ الـقـيـس فـي عـمـرو بـن درمـاءِ
ولـسـت أحـسـب هـذا كـائـنـاً أبـداً فـابـغ الـورود لـنـفـسٍ ذات إظـمـاءِ

يستقيد لهم أن يقتص لهم. والدرماء الأرنب. وجاء في أخبارهم أن امرأ القيس نزل على عمرو بن درماء مستجيراً به من المنذر بن ماء السماء. والمعنى أن العدل لا يستتب حتى يستجير الصقر بالدرماء والذئب بالشاة والقوي بالضعيف كما استجار امرؤ القيس بابن درماء.

وقال:

ناديت حتى بدا في المنطق الصحل تـخـالـف الـنـاس والأغـراض والـنـحـلُ
رجـوا إمـامـاً بـحـق أن يـقـوم لـهـم هـيـهـات لا بـل حـلـول ثـم مـرتـحـلُ
ولـن يـزالـوا بـشـر فـي زمـانـهـم مـا دام فـوقـهـم الـمـرّيـخ أو زحـل
فـاكـفـف بـسـيـرك ذيـل الـخـطـب مـبـتـدراً فـالـخـلـق أمـره أو فـيـه الـدجـى كـحـل

الصحل البحح في الصوت والأمره هو الذي تبيض بواطن أجفانه لتركه الاكتحال والكحل أو يعلو منابت الأشفار سواد خلقة. والمعنى ظاهر.

وقال:

أرادوا الـشـر وانـتـظـروا إمـامـاً يـقـومُ بـطـيّ مـا نـشـر الـنـبـيُّ
فـإن يـك مـا يـؤمّـلـه رجـالٌ فـقـد يـبـدي لـك الـعـجـب الـخـبـيُّ

٩ ـ رأيه في الخضر

إن للخضر مع موسى قصة مذكورة في القرآن. ولا ريب أن القرآن لم يأتِ بهذه

القصة إلا لأجل الاعتبار بما جرى فيها بين موسى الذي لم يحط علماً ببواطن الأمور وبين الخضر الذي أحاط بها علماً من جميع وجوهها. فكل ما في هذه القصة من المغزى هو أن تكون عبرة يتجلى بها للناس أن العلم التام أنفع وأهدى إلى الصواب من العلم الناقص. وليس في هذه القصة المذكورة في القرآن ما يدل ولو تلميحاً على أن الخضر من المخلدين في الحياة، وإنما هو واحد من البشر الذين قضى الله عليهم بالموت والحياة. ولكن المسلمين لم يقفوا عند حد ما جاء في كتابهم المنزل لا في هذه القصة ولا في غيرها من أمور دينهم. فقام فريق منهم فاختلقوا أحاديث في الخضر وقالوا بأنه حي حياة أبدية وأنه لا يستقر بمكان فهو سائح مدى الزمان في قلل الجبال ووهاد الأرض إلى غير ذلك من الأقاويل والأباطيل.

ولا ريب أن هذه الخرافة وغيرها من الخرافات الإسرائيلية المسطورة في كتب المسلمين إنما دسها عليهم أعداء الإسلام من اليهود ككعب الأحبار وغيره ممن أسلم منهم لتشويه دينهم وتزييف ملتهم. ولو أن المسلمين وقفوا في أمثال هذه الأمور عند حدود عقولهم وكتابهم القائل «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد» والقائل «كل نفس ذائقة الموت» لما لوثوا كتبهم بمثل هذه الأساطير.

إن الإمام أحمد بن حنبل الذي كان أوسع الأئمة في حفظ الحديث والإمام البخاري الذي هو حجة في الأحاديث الصحيحة كلاهما يقولان لم يصح في حياة الخضر شيء عن رسول الله. ولكن جهلة الوعاظ والممخرقين ممن يدعون الكرامات من المسلمين يقولون إنه في قيد الحياة نراه ويرانا. فإنا لله وإنا إليه راجعون.

قال أبو العلاء:

تلا الناس في النكراء نهج أبيهم	وغرّ بنوه في الحياة كما غرا
يقول الغواة: الخضر حيٌّ عليهم	عفاء نعم ليلٌ من الفتن اخضرّا
ولو صدقوا ما انفك في شر حالة	يعاني بها الأسفار أشعث مغبرّا
ولكنّ من أعطاهم الخبر افترى	وألفيَ مثل السيد أجمع وافترّا
جنى قائل بالمين يطلب ثروة	ويعذر فيه من تكذّب مضطرا

١٠ ـ رأيه في العقل والفكر

العقل هو ما يتم به للإنسان إدراك الأمور وفهمها. فبالعقل يكون إدراك العلوم الضرورية والنظرية. وأما الفكر فهو تقليب الأمور للتدبر والنظر في وجوهها والتوصل بالقياس فيهما من المعلوم إلى المجهول وإلى استنتاج خفيها من جليها. فالفكر إذن هو حركة في العقل. ولا فرق بينه وبين العقل إلا من هذه الناحية فإن النور الروحاني الذي يتم به للإنسان إدراك الأمور يسمى عقلاً من حيث إنه مصدر للحجة ويسمى فكراً من حيث إنه مصدر للقياس في كيفية استنتاج المجهول من المعلوم.

والعقل عقلان فطري ومكتسب. ولا بأس أن نذكر لك هنا ما قلناه عن العقل الفطري والعقل المكتسب في كتابنا «حل اللغز المقدس» وهو:

إن للإنسان عقلاً فطرياً وهو الذي خلقه الله فيه وجبله عليه والذي ينتقل إليه من أبويه بالوراثة. غير أنه لا يتقيد في وراثته بوالديه الأدنيين بل قد يرجع فيه بحكم النزوع إلى جد قريب أو بعيد من أجداده لأمه أو لأبيه. ولذا قد نرى ذكياً أبوه وأمه غبيان أو بالعكس وأن للإنسان عقلاً مكتسباً أيضاً غير العقل الفطري وهو الذي يكتسبه بالتجارب في حياته. وهذا العقل المكتسب يتكون في الإنسان بمؤثرات شتى منها أسرته التي ربي فيها وقومه الذين نشأ بينهم وبيئته التي عاش فيها ودينه الذي دان به وعاداته التي تعودها. فعقله المكتسب يكون بحكم الضرورة متقيداً بما أثرته فيه هذه المؤثرات لا يحيد عنها ولا يخرج عليها. ولذلك نرى العربي مثلاً إذا أجار أحداً كان لا يعقل ترك حمايته بل يعد ذلك عاراً ويموت دونه موتاً لأن حفظ الجوار عادة مستحكمة فيه نشأ عليها وتلقاها من قومه وذويه منذ الصغر وكذلك هو لا يقبل الخروج من دينه الذي تلقاه عن آبائه ودرج عليه ومشى على آثارهم فيه. اللهم إلا إذا كان عقله الفطري غريزياً وافراً بحيث يتغلب على عقله المكتسب فحينئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة بين قومه تعلو به على الأمور التي هم بها متقيدون وبها متمسكون ولذا قال من قال:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

فالعقل الفطري أصل للعقل المكتسب. ولكل من هذين مقويات تقويه ومضعفات تضعفه. فمن مقويات العقل الفطري صحة البدن واعتدال المزاج وحسن التغذي ونشاط الروح الحيواني وصفاء النفس الناطقة. وعدم ذلك من مضعفاته. ومن مقويات العقل المكتسب كثرة التجارب وطول الاختبار ودراسة العلوم والفنون وكثرة الأسفار. وعدم ذلك من مضعفاته.

ومن خواص العقل الفطري النظر والتفكير فبذلك يمتاز الفطري على المكتسب. فإن الإنسان قد يكتسب كل شيء في حياته إلا التفكير فإنه مستمد من فطرته وقواه الغريزية الباطنة. ولذلك قال صاحب القول المتقدم:

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

ولا تنسَ أن العقل الفطري مطلق وأن المكتسب مقيد بالمؤثرات التي ذكرناها آنفاً. فالفرق بين العقل الفطري والعقل المكتسب كالفرق بين المطلق والمقيد من الناس. وقد يجوز أن يتغلب أحدهما على الآخر ولكن ليس الشأن في أن يتغلب المكتسب على الفطري وإنما هو في أن يتغلب الفطري على المكتسب فإن صاحبه عندئذٍ يكون ذا عقلية ممتازة يمتاز بها على غيره من ذوي العقول بسبب ما يظهر عليه من طول التفكير الذي هو من خواص العقل الفطري. ولا يكون الشأن كذلك إذا تغلب العقل المكتسب.

كان أبو العلاء يحكم العقل في جميع الأمور الدينية والدنيوية ويجعله قطباً تدور عليه رحى الأمور كلها. قال:

اللبُّ قطبٌ والأمور له رُحى فيه تُدبَّرُ كلُّها وتدار
وإنَّك إن تستعمل العقل لا يزل مبيتك في ليل بعقلك مشمس

وقال:

إذا الحيوان فُضّ العقل منه فما فضل الأنيس على النمال

وقال:

أيها الغِر إن خصصت بعقل فاسألنه فكلُّ عقلٍ نبيُّ

وقال :

وينفر عقلي مغضباً إن تركته	سدى واتبعت الشافعي ومالكا

وقال :

فشاور العقل واترك غيره هدرا	فالعقل خير مشير ضمه النادي

وقال :

خذوا في سبيل العقل تهدوا بهديه	ولا يرجون غير المهيمن راجِ
ولا تطفئوا نور المليك فإنه	مُمتّعُ كلِ من حجى بسراجِ

وقال :

مرآة عقلك إن رأيت بها سوى	ما في حجاك أرته وهو قبيح

وقال :

فإن لم تنل وفراً من المال فاستعن	وفارةَ عقلٍ فهي أزكى من أوفر
وإن لم يكن لب الفتى مع شخصه	وليداً فما يفري لنفع ولا يُفري

فما يفري أي ما يقطع ولا يفري أي لا يصلح يقال أفرى الشيء إذا أصلحه. وأبو العلاء يشير بهذا البيت إلى العقل الفطري الذي يولد مع صاحبه.

وقال :

فاسأل حجاك إذا أردت هداية	واحبس لسانك أن يقول مجازا

وقال :

وكم غرّت الدنيا بنيها وساءني	مع الناس مين في الأحاديث والنقل
سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً	وأرحل عنها ما أمامي سوى عقلي

وقال :

أتقبل النصح مني أم تضيعه	ورب مثلك ألفاه فما قبلا
من اهتدى بسوى المعقول أورده	من بات يهديه ماء طالما تبلا

وقال :

تستروا بأمور في ديانتهم	وإنما دينهم دين الزناديق
فكذّب العقل في تصديق كاذبهم	والعقل أولى بإكرام وتصديق

وقال:

عليك العقل وافعل ما رآه جميلاً فهو مشتار الشوار
ولا تقبل من التوراة حكماً فإن الحق عنها في تواري

وكان يرى أن العقل مع كونه الدليل الهادي للإنسان في جميع أموره يكون هو مبتعثاً للهموم والأحزان في صاحبه. قال:

رحمتك يا مخلوقة الإنس إنما حياتك موت والمطاعم كالسمّ
فإن تحرمي عقلاً سعدت بغبطة وأن ترزقيه فهو مبتعث الهم

وكان يرى أن العقل عاجز تجاه الأقدار. قال:

والنقل غير أنباء سمعت بها وآفة القول تقليل وتكثير
والعقل زين ولكن فوقه قدر فما له في ابتغاء الرزق تأثير

وكان يرى أن على الإنسان أن لا يهمل عقله بل عليه أن يستعمله بالتفكير حتى لا يكون جامداً فيه. قال يخاطب نفسه:

فكري أنت ربما هدي الإنسان للمشكلات بالتفكير.

وقال:

فكروا في الأمور يكشف لكم بعض الذي تجهلون بالتفكير.

وقال:

تفكر فقد حار هذا الدليل وما يكشف النهج غير الفكر

وقال:

والقل يعجب للشروع تمجس وتحنف وتهوّد وتنصّر
فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلب مفكر متبصر

وقال:

وما تريك مرائي العين صادقة فاجعل لنفسك مرآة من الفكر

وقال:

وقس بما كان أمراً لم يكن تره فالرجل تعرف بعض الموت بالخدر

والأمر بالقياس هنا هو أمر بالتفكير. وقال:

واعرض أحاديث من قوم أتوك بها   على قياسك تحلف أنهم ولعه

ولعة جمع والع وهو الكذاب. وقال:

للفكر حبل متى يمسك على طرف   منه ينط بالثريا ذلك الطرف
والعقل كالبحر ما غيضت غواربهُ   شيئاً ومنه بنو الأيام تغترف

وقال:

ولم يتناول دُرّة الحقّ غائصٌ   من الناس إلا بالرويّة والفكر

وقال:

وما أمدّ في الدهر يبلغ مرة   بأبعد مما يبلغ المرء بالفكر

١١ ـ رأيه في الجزاء

معلوم أن الجزاء لا يكون إلا في الدار الآخرة فهي الدار التي يجازى فيها المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. وجزاء الأول جنات النعيم وجزاء الثاني نيران الجحيم. وليس في الدار الآخرة ما يسمى حظاً أو جداً أو بختاً كما في الدنيا فلا ترى في الآخرة عاملاً نشيطاً يشكو الفقر والبؤس، أو كسولاً عاطلاً يتنعم بنعم الغنى والثراء. ولا ترى عاقلاً عالماً أعوزه كوخ لسكناه أو ثوب يستر به معراه. ولا أبله جاهلاً يتمتع بقصر كبير على فراش وثير ساحباً أذيال الدمقس والحرير. ولا ترى واحداً سيداً يعيش في رخاء ونعيم وحوله مئات بل ألوف من العبيد يتخبطون في شقاء وعيش وخيم. ليس في الآخرة شيء من هذا وإنما هذا في الحياة الدنيا قبحها الله. وأما الآخرة فهي دار عدل ومساواة لا سيد فيها ولا مسود وليس للإنسان فيها إلا ما قدم من عمل فإن كان عمله صالحاً فهو من أهل جنات النعيم وإن كان عمله طالحاً فهو من أهل الجحيم وإن لم يكن له عمل لا صالح ولا طالح فهو من أهل الأعراف لا في النعيم ولا في الجحيم. وهذا هو العدل المطلق الذي ليس فوقه من عدل.

إن هذه الدار أعني دار الجزاء لا تكون إلا بعد زوال عالمنا هذا وذلك ما يسمى في الاصطلاح الديني بيوم القيامة الذي يكون فيه البعث والنشور فيبعث الله الخلق ويجمعهم ويحاسبهم على أعمالهم فيجازي كلاً منهم بما عمل.

أما أن هذه الفكرة أعني فكرة القول بدار الجزاء أو الدار الآخرة كيف حصلت ومن أين أتت وما هي الأسباب التي دعت أهل الأديان إلى القول بها وحملت الناس على اعتقادها فشيء يطول شرحه هنا إذ ليس من غرضنا هنا إلا تمحيص ما جاء لأبي العلاء في لزومياته من الآراء وقد ذكرنا ذلك مفصلاً في كتابنا «حل اللغز المقدس».

ونحن نرى أن أبا العلاء في هذه المسألة أعني مسألة الجزاء الأخروي متردداً بين الشك واليقين فتارة يقول لا وتارة يقول نعم. وعدا ذلك نرى في لزوميات أبي العلاء أقوالاً متناقضة. ولعل الذي حمله على ذلك هو أنه عاش في زمان لا حرية فيه للقول فاضطرته الظروف أن يداري فجاءت مداراته بالمتناقضات. وإلا فأبو العلاء كان كما ذكرنا فيما تقدم يحكم العقل في جميع الأمور ولا يرى لنفسه إماماً سوى العقل. ولكن الفكرة القائلة بدار الجزاء ليست من المسائل العقلية وإنما القائل بها يستند فيها إلى الإيمان والاعتقاد لا إلى العقل. وها نحن نذكر لك بعض ما قاله في هذا الباب. قال:

داران أما هذه فمسيئة ... جداً ولا خبر لتلك الدار

ما جاء منها وافد متسرع ... فنقول للنبأ الجديد بدار

وقال:

مالي بما بعد الردى مخبره ... قد أدمت الآنف هذي البره

كم رام سبر الأمر من قبلنا ... فنادت القدرة لن تسبره

المخبرة بضم الباء وفتحها العلم بالشيء والآنف جمع أنف والبرة حلقة توضع في أنف البعير.

وقال:

لو جاء من أهل البلي مخبر ... سألت عن قوم وأرّخْتُ

هل فاز بالجنة عمالها ... وهل ثوى في النار نوبختُ

والظلم أن تلزم ما قد جنى ... عليك بهرام وبيدختُ

نوبخت منجم من الفرس. وبهرام وبيدخت من ملوك الفرس ومعنى البيت أن

عقاب الإنسان بذنب غيره ظلم وإنما قال ذلك لأن الملوك كثيراً ما يحملون الناس على فعال لا يرضاها الله كالقتل والنهب ونحو ذلك.

وقال:

ودان أناسٌ بالجزاء وكونه ... وقال رجال إنما أنتم بقل
فأوصيكم أما قبيحاً فجانبوا ... وأما جميلاً من فعال فلا تقلوا

نراه هنا قد ذكر قولين ولم يذكر في أي جانب هو وإنما أوصى بفعل الخير واجتناب الشر.

وقال:

الناس مختلفون قيل: المرء لا ... يجزى على عمل وقيل يجازى
والله حقٌ من تدبر أمره ... عرف اليقين وآنس الإعجازا

هنا أيضاً لم يصرح بل قال قولاً بين بين لا يعرف منه في أي جانب هو.

وقال:

توخي جميلاً وافعليه لحسنه ... ولا تحكمي أن المليك به يجزي
فذاك إليه إن أراد فملكه ... عظيمٌ وإلا فالحمام لنا مجزِ

وهنا أيضاً قال قولاً بين بين.

وقال:

لعل قوماً يجازيهم مليكهم ... إذا لقوه بما صاموا وما قنتوا

وقال:

إن شاء من خلق السمّاك أعادني ... فنهضت أغبر
عجلان أنفض لمتي ... لتُحدَّ أعمال وتسبر

قد اعترف هنا بالبعث والجزاء معاً إلا أن عبارته لا تدل على القطع لقوله «إن شاء» وفي قوله «عجلان أنفض لمتي» تعريض بالأخبار الواردة في كيفية البعث كما لا يخفى.

وقال:

فافعل الخير إن جزاك الفتى ... عنه وإلا فالله بالخير جاز

وقال:

فأحسن إلى من شئت في الأرض أو أسئ   فإنك تجزى حذوك النعل بالنعل

الحذو الموازاة يقال داري حذو داره أي بإزائها. وحذو النعل بالنعل مثل يضرب في المطابقة والمساواة. ومعنى البيت أنك تجزى جزاء مطابقاً لفعلك ومساوياً له. وقال:

وأقوال سكان البلاد ثلاثة   توالى عليها عانِدٌ وملائمُ

فقول جزاءٍ ما قول تهاونِ   وآخر يجزى أنسه لا البهائمِ

أي فيهم من يقول إن الجزاء يشمل البهائم أيضاً ومن يقول إنه للإنس دون البهائم.

وقال:

لا ييأسن من الثواب مراقبٌ   لله في الإيراد والإصدار

فترى بدائع أنبأت متحمساً   إن الجزاء بغير هذي الدار

يستند في قوله بالجزاء هنا إلى العاطفة لا إلى العقل كما هو ظاهر كلامه.

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب مقطوعتان يقول في إحداهما إن النار التي يعذب بها الله ليست كالنار التي نعرفها. ويقول في الثانية إن النار قد تكون نعيماً لا عذاباً. قال:

ليس عذاب الله من خانه   كالقطع للأيدي وضرب الرقاب

لكنه متصل فاحتقب   ما شئت لا يوضع وضع الحقاب

وناره لا تشبه النار في   إفنائها ما أطعمت من ثقاب

كم عمل أهمله عاملٌ   يحفظه خالقنا بارتقاب

الحقاب خيط يشد في حقو الصبي لدفع العين، والثقاب ما تذكى به النار من وقود.

وقال في المقطوعة الثانية:

إنْ أدخل النار فلي خالق   يحمل عني مثقلات العذاب

يقدر أن يسكنني روضة   فيها ترامى بالمياه العذاب

لا أطعم الغسلين في قعرها ولا أغادي بالحميم المذاب

أي أن الله قادر على أن يسكنه من النار في روضة تتدفق بالمياه العذبة وهذا خيال من أبي العلاء لا بأس به. ومهما يكن فإنه مضطرب الرأي في هذه المسألة كما هو ظاهر للمتأمل.

١٢ ـ رأيه في الجبر

الجبر هو الاضطرار والإلجاء وهو ضد الخيرة أي الاختيار ويطلق على القدر أيضاً لأن الأقدار ليس للناس فيها اختيار. وإلى الجبر تنسب الجبرية وهم فرقة من كبار الفرق الإسلامية تقول بأن الإنسان مسير لا مخير وأنه لا إرادة له ولا اختيار. ويقابلها من الفرق الإسلامية القدرية وهم الذين يقولون بأن الإنسان مخير لا مسير وأنه هو الخالق لأفعاله ويثبتون له إرادة واختياراً، وكأنهم سموا بالقدرية لأنهم ينفون القدر، وإلا فالجبرية أولى بهذا الاسم منهم. ولما كان الخلاف بين الجبرية والقدرية منبعثاً من القول بالقدر أو بعدمه لزم أن نذكر لك ما هو القدر ليتضح لك ما نريد أن نذكره من رأي أبي العلاء في الجبر.

كل حادث في الكون لا يكون إلا مسبباً عن حادث آخر قبله إذ لا يأتي شيء من العدم إلى الوجود كما لا يذهب شيء من الوجود إلى العدم. فكل حادث نراه إنما هو مسبب عن حادث آخر قبله يكون هو سبباً لحدوثه، وعندئذٍ يكون السبب هو الحادث الأول والمسبب هو الثاني. ويجوز أن يكون السبب خفياً غير ظاهر فلا نراه ولا نعلم به ولكن لا يجوز ولن يجوز أن يكون معدوماً لا وجود له بل هو ضروري الوجود لا بد منه، لأن بداهة العقل تحكم حكماً جازماً بأنه لا يكون مسبب بلا سبب.

ثم إن ذلك الحادث الأول الذي كان سبباً للثاني لا يكون أيضاً إلا مسبباً لحادث آخر قبله يكون سبباً له. وهكذا تمتد الأحداث من جهة الماضي متسلسلة إلى الأزل فيكون كل واحد منها حلقة من حلقات تلك السلسلة وتكون كل حلقة منها مسببة عما قبلها وسبباً لما بعدها وهكذا حتى تصل السلسلة في الأزل إلى السبب القديم الأول الذي هو مسبب الأسباب كلها. فبهذا قد حصلت لنا سلسلة

من الحادثات ذات طرفين أحدهما وهو الطرف الأخير عندنا والآخر وهو الطرف الأول في الأزل.

أتدري أيها القارئ ما هو القضاء والقدر؟ هما طرفا هذه السلسلة فالطرف الذي في الأزل هو القضاء الذي هو مسبب الأسباب والطرف الذي عندنا هو القدر.

قال علماء الكلام إن تعلق إرادة الله تعالى بأمر من الأمور في الأزل هو القضاء وإن إيجاد ذلك الأمر وظهوره إلى الوجود على الوجه الذي أراده الله تعالى هو القدر. فالسبب القديم الأول الذي ليس له ابتداء كما أنه ليس له انتهاء هو الله تعالى وتعلق إرادته في الأزل هو القضاء الذي هو مسبب الأسباب والأقدار كلها مسببة (بفتح الباء) عنه متسلسلة على الوجه الذي ذكرناه آنفاً.

ولا ريب أن تخلف المسبب عن سببه ممتنع عقلاً فالأقدار إذن ضرورية الوقوع لا مناص منها ولا محيص عنها وهذا هو الجبر. ولنذكر لك ما كان أبو العلاء يراه في الجبر.

قال:

وصاغني الله من ماء وها أناذا كالماء أجري بقدر ما جريت

وقال:

خرجت إلى ذي الدار كرهاً ورحلتي إلى غيرها بالرغم والله شاهدُ
فهل أنا فيما بين ذينك مجبر على عمل أم مستطيع فجاهدُ

الظاهر أنه يسأل على طريق الاستنكار لأنه إذا جاء إلى الدنيا كرهاً ويرحل عنها مرغماً فكيف لا يكون مجبراً. قال:

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن لأمر سببته المقادرُ
وفي الأصل غش والفروع توابعٌ وكيف وفاء النجل والأب غادر
فقل للغراب الجون إن كان سامعاً أأنت على تغيير لونك قادر

وقال:

وقيل نفوس الناس تستطيع فعلها وقال رجال بل تبين جبرها
ولو خلقت أجسامنا من صبارة لقلّ على كر الحوادث صبرها

وقال:

أرى شواهدَ جبرٍ لا أحققهُ كأن كلاً إلى ما ساءَ مجرور

وقال:

ما باختياري ميلادي ولا هرمي ولا حياتي فهل لي بعد تخيير
ولا إقامة إلا عن يدي قدر ولا مسيرَ إذا لم يقض تسيير
زعمت أنك تهديني لواضحة كذبت هذا الذي تحكيه تحيير

وقال:

للحال بالقدر اللطيف تغير فلبنأ عنك تفاؤل وتطير
قد حار آدم في القضاء وآله أفللملاتك في السماء تحير
تتخيرين الأمر كي تحظي به هيهات ليس على الزمان تخير

وقال:

ولو لم يقدر خالق الليث فرسه لمطعمه لم يعطه الناب والظفرا

وقال:

أرجوت أن تعطى اختيارك والفتى يغدو على شُمس من الأقدار

الشمس بضمتين جمع شموس وهو الذي يمنع ظهره من الخيل. وقال:

ولم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار

وقال:

يرجي الناس كلهم حظوظاً وللأقدار فعل باقتدار
وما رتباتهم إلا غروب دوائب في طلوع وانحدار
إذا كان الذي يأتي قضاء فمكثي ليس ينقص عن بداري

الغروب جمع غرب وهي الدلو العظيمة ودوائب جمع دائبة أي دائمة مستمرة ومعلوم أن طلوع الدلو وانحدارها في البئر ليس باختيارها. وقال:

جرى خُلف وادعى المدعون أنا على ما أردنا قُدُرْ
وقالت معاشر لا نستطيع بل نحن مثل الرُبا والجدر
وكلٌ يؤمل صفو الحياة وذلك في فلك لم يدُرْ

وقال:

قالت معاشر كل عاجز ضرعٌ ... ما للخلائق لا بطءٌ ولا سرعُ
مدبّرون فلا عيبٌ إذا خطئوا ... على المسيء ولا حمد إذا برعوا
وقد وجدت لهذا القول في زمني ... شواهداً ونهاني دونه الورعُ

الضرع بفتحتين الضعيف نسميه بالمصدر. والسرع بفتحتين أيضاً مصدر كالسرعة. ويظهر مما تقدم أن أبا العلاء لا يميل إلى الجبر كل الميل. ولذا قال:

ولا تعش مجبراً ولا قدرياً ... واجتهد في توسط بين بينا

ولكنا مع ذلك نراه في بعض الأحيان يصرح بأنه مجبر. قال:

وردت إلى دار المصائب مجبراً ... وأصبحت فيها ليس يعجبني النقل
أعاني شروراً لأقوام بمثلها ... وأدناس طبع لا يهذبه الصقل
سحائب للسقيا وسحب من الردى ... ونبت أناس مثلما نبت البقل
وللحي رزق ما أتاه بسعيه ... وعقل ولكن ليس ينفعه العقل

وقال:

إن كان من فعل الكبائر مجبراً ... فعقابه ظُلمٌ على ما يفعل
والله إذ خلق المعادن عالم ... أن الحداد البيض منها تجعل

وقال:

وفي كل الطباع طباع نكز ... وليس جميعهن ذوات سُمّ
وما ذنب الضراغم حين صيغت ... وصيّر قوتها مما تدمّي
فقد جبلت على فرس وضرس ... كما جبل الوقود على التنمي
ضياء لم يبن لعيون كمه ... وقول ضاع في آذان صم

النكز اللسع ولكن يظهر أن نكز هنا بضم النون جمع نكوز وهي الحية اللاسعة وهو مضموم الكاف أيضاً ولكنه سكنه لضرورة الوزن وقوله كما جبل الوقود على التنمي أي على الارتفاع والالتهاب.

وقال:

لقاءُ الناس ألجأني برغمي ... إلى حسن التجمل والنفاق

وما ألقى عربياً باختياري ولكن حمّ ذلك باتفاق
وقد يغشى الفتى لجج المنايا حذاراً من أحاديث الرفاق
وتصطفق المزاهر مخبرات زواهر في المآتم باصطفاق

وما ألقى عربياً أي أحداً. يقال في النفي فقط. وقال:

وهل ألوم غبياً في غباوته وبالقضاء أتته قلة الفطن

وقال:

لو ينطق السيف نادى ليس لي عمل إذا قضى مالك الأفلاك أنضاني
فإن كهمت فأمر الله أكهمني وإن مضيت فأمر الله أمضاني

وإن كان أبو العلاء هنا حائداً عن الجبر بعض الحيد فسيأتي رأيه في الأقدار فنراه مؤمناً بها كل الإيمان. والذي يؤمن بالأقدار لا يسعه إلا أن يكون جبرياً.

١٣ ـ رأيه في الغرائز

لقد اختلف في الإنسان أيولد مجبولاً على الخير ثم تفسده المفسدات أم يولد مجبولاً على الشر ثم تصلحه المصلحات من حسن التربية والتعليم وغيرهما أم يولد ساذجاً ثم يتطبع بالخير أو بالشر بحسب المؤثرات التي تؤثر فيه إبّان نشأته ومدة حياته.

وقد ذهب إلى كل من هذه الأقوال فريق من علماء الأخلاق.

أما أبو العلاء فمن القائلين بأن الإنسان يولد مجبولاً على الشر وأن الشر غريزة في الناس وأنهم إذا بدا منهم ما ليس بشر فليس هو من أصل طباعهم.

وقد علمت فيما تقدم من رأيه في أهل المذاهب أن أبا العلاء جعل الشر أصلاً في الدنيا كالظلمة وجعل الخير عارضاً فيها كالنور إذ قال:

والنور في حكم الخواطر محدث والأوليُّ هو الزمان المظلم

قال أبو العلاء:

ولسيد الأقوام عند حجابه طبع يقاتله الحجى ويحارب
والشر في الجد القديم غريزة في كل نفس منه عرق ضارب

وقال:

والـلـبُّ حـاول أن يـهـذب أهـلـه | فـإذا الـبـريـة مـا لـهـا تـهـذيـبُ
مـن رام إنـقـاء الـغـراب لـكـي يـرى | وضـح الـجـنـاح أصـابـه تـعـذيـبُ

وقال:

وإن بـنـي حـواء زورٌ عـن الـهـدى | ولو ضربوا بالسيف ضرب الغرائب
غـرائـز فـي شـيـب ومـرد بـمـشـرق | وغرب جرت مجرى الصبا والجنائب
أرادت لـهـا خـضـر الـمـضـارب والظبى | جلاء فـلـم تـبـيـض سـود الـضـرائـب

وقال:

وجـبـلـة الـنـاس الـفـسـاد فـضـلّ مـن | يـسـمـو بـحـكـمـتـه إلـى تـهـذيـبـهـا
يـا ثـلـة فـي غـفـلـة وأويـسـهـا الـقـر | نـيُّ مـثـل أويـسـهـا أي ذيـبـهـا

وقال:

وإن لأجـسـام الأنـام غـرائـزاً | إذا حـركـت لـلـشـر طـالـبـة لـجّـا
سواء على النفس الخبيث ضميرها | أمـكـة زارت لـلـمـنـاسـك أم وجّـا

وقال:

وزهـدنـي فـي هـضـبـة الـمـجـد خـبـرتـي | بـأن قـرارات الـرجـال وهـودُ

وقال:

ونـحـن فـي عـالـم صـيـغـت أوائـلـه | عـلـى الـفـسـاد فـغـيٌّ قـولـنـا فـسـدوا
تـنـفـقـوا بـالـخـنـى والـجـهـل إن نـفـقـوا | عـنـد الـسـفـاه وهـم عـنـد الـحـجـى كـسدُ

وقال:

إن الـغـنـى لـعـزيـز حـيـن تـطـلـبـه | والفقر في عنصر التركيب موجود
والـشـح لـيـس غـريـبـاً عـنـد أنـفـسـنـا | بـل الـغـريـب وإن لـم يـرحـم الـجـود

وقال:

والـطـبـع يـهـوى إلـى مـا شـان يـطـلـبـه | لـكـن يـجـرّ إلـى مـا زان بـالـمـسـد
وفـي الـغـرائـز أخـلاق مـذمـمـة | فـهـل نـلام عـلـى الـنـكـراء والـحـسـد
أهـكـذا كـان أهـل الأرض قـبـلـكـم | أم غـيـروا بـسـجـايـا مـنـهـم فُـسـد

وقال:

بـيـن الـغـريـزة والـرشـادُ نـفـار — وعـلـى الـزخـارف ضُـمـت الأسـفـارُ
أمـا زمـانـك بـالأنـيـس فـآهـلٌ — لـكـنـه مـمـا تـود قـفـار

وقال:

كـادت تـساوى نـفـوس الـناس كـلـهـم — فـي الـشـر مـا بـيـن مـنـبـوذٍ ونـبّـازِ
ظـلـم الـحـمامة في الدنيا وإن حسبت — في الصالحات كَظُلم الصقر والبازي

وقال:

تـغـيـر مـلـك حـمـيـر ثـم كـسـرى — ولـم تـقـبـل تـغـيـرهـا الـطـبـاعُ
وجـدت الـنـاس فـي جـبـل وسـهـل — كـأنـهـم الـذئـاب أو الـسـبـاع
رجـال مـثـلـمـا اهـتـرشـت كـلاب — ونـسـوان كـمـا اغـتـلـم الـضـبـاع

اهترشت الكلاب تحرشت وتواثبت بعضها على بعض. واغتلم البعير إذا هاج من شدة شهوة الضراب. قال الأصمعي لا يقال في غير الإنسان إلا اغتلم. وقد يقال في الإنسان اغتلم.

وقال:

لـنـا طـبـاع وجـدنـا الـعـقـل يـأمـرهـا — فـلا تـريـد مـن الأخـلاق مـا حـسـنـا
أخـوك إن عـز عـلـج فـي أوابـده — وإن يـذل فـعـيـرُ آهـل رُسـنـا
نـحـن الـمـيـاه أقـامـت في مـواطـنـهـا — وطـال مـكـث فـأمـسـى كـلـهـا أسـنـا

العلج حمار الوحش السمين القوي والأوابد الوحوش. والعير الحمار مطلقاً ولكنه أراد به هنا الحمار الأهلي بدليل قوله آهل ورسن أي جعل له رسن وهو الحبل يقاد به الحمار.

وقال:

والـشـر طـبـعٌ وقـد بـثـت غـريـزتـه — مـقـسـومـة بـيـن أنـواع وأجـنـاس

وقال:

والـغـدر فـي الآدمـي طـبـعٌ — فـاحـتـرزي قـبـل أن تـنـامـي
مـن ادعـى أنـه فـتـيٌّ — فـلـيـنـتـسـم فـي سـوى الأنـام

وقال :

أراك الجهل أنك في نعيم وأنت إذا افتكرت بسوء حالي
وأعوزت الفضيلة كل حي فما هي غيرُ دعوى وانتحال

وقال :

إذا أمنت على حال أخا ثقة فاحذر أخاك ولا تأمن على الحرم
فالطبع في كل جيل طبع ملأمة وليس في الطبع مجبول على الكرم

وقال :

الظلم في الطبع فالجارات مرهقة والعرف يستر والميزان مبخوس
والطرف يضرب والأنعام مأكلة والعير حامل ثقل وهو منخوس

وقال :

فأوسع بني حواء هجراً فإنهم يسيرون في نهج من الغدر لاحب
إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغي طبع أخذه أخذ ناحب

وقال :

ومذهبي في البرايا كونهم شيعا كالثلج والقار منه الجون والحلك
ما أسودٌ حام لذنب كان أحدثه لكن غريزة لون خطها الملك

وقال :

سبحان من ألهم الأجناس كلهم أمراً يقول إلى خبل وتخبيل
لحظا لعيون وأهواء النفوس وإهواء الشفاه إلى لثم وتقبيل

وقال :

وإن لم تر الصقر الحمامة دهرها فمن شيم الورق الحذار من الصقر

وقال :

واللب حارب تركيباً يجاهده فالعقل والطبع حتى الموت خصمان

١٤ ـ رأيه في الناس

إن ما تقدم من كلام أبي العلاء في أهل الأديان وأهل المذاهب هو كلام في

الناس أيضاً إلا أنه كما قلنا نظر إلى الناس من جهات مختلفة وهو هنا يتكلم في الناس من حيث إنهم بشر بقطع النظر عما لهم من أديان ومذاهب وعقائد ونحل.

ولقد أساء أبو العلاء ظنه في الناس إساءة ما عليها من مزيد وتفنن في وصف معايبهم بالحق لا بالباطل على وجه يدعو قارئ شعره إلى احترام نفسه الطاهرة تلك النفس التي كانت تجيش في صدرها هذه الأفكار الحرة.

ولا ريب أن رجلاً كأبي العلاء قد عاشر الناس شطراً من حياته حتى قتلهم خبراً وسبر غور طباعهم سبراً ثم اعتزلهم فعاش منفرداً رهين محبسيه كما يقول هو تاركاً لهم الدنيا زاهداً في نعيمها معرضاً عن لذاتنا متبلغاً بالقوت اليسير منها أقول إن رجلاً كهذا لا يجوز في العقل ولا في الإنصاف أن يتهم بأنه كان في أقواله هذه مندفعاً بدوافع من الأحقاد الشخصية والأغراض النفسية. فإن قلت إن مصيبة العمى هي التي جعلته ينظر إلى الحياة هذه النظرة الساخطة قلت إن العمى وحده لا يكفي لأن يكون مثاراً لمثل هذه السخطة العظيمة التي كانت صاخبة وعنيفة ووبيلة بقدر ما كانت عاقلة ومفكرة وعفيفة.

أفما كان في إمكان أبي العلاء وهو على جانب عظيم من العلم والأدب أن يجاري أهل زمانه ويتقرب بعلومه وآدابه من ملوكهم وأمرائهم وساداتهم فينال بذلك قسطاً من نعيم الحياة الدنيا قليلاً أو كثيراً ويعيش بينهم بهناء واحترام؟ بلى كان في إمكانه ذلك ولكنه لم يفعله. وفي ذلك دليل على أنه لم يكن في أقواله الصادرة عن تفكيره الحر متحيزاً إلى أمر من أمور الدنيا فلا يقصد إرواء غلة من حقد ولا شفاء علة من هوى النفس وإنما كان يتكلم عن تفكير وتجربة تبياناً للحقيقة ليس إلا. وها نحن نقص عليك ما تيسر من أقواله في هذا الباب. قال:

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها ... فإنهم عند سوء الطبع أسواء
أو كان كل بني حواء يشبهني ... فبئس ما ولدت في الخلق حواء

وقال:

وقال الكرام قولاً وما لي ... العصر إلا الشخوص والأسماء
وأحاديث خبّرتها غواة ... وافترتها للمكسب القدماء

قلب المين مذ كان على الخلق ... وماتت بغيظها الحكماء
وغضبنا من قول زاعم حق ... أننا في أصولنا لؤماء

ينافي ابن آدم حال الغصون ... فهاتيك أجنت وهذا جنى
تغيّر حناؤه شيبه ... فهل غيّر الظهر لما انحنى
إذا هو لم يُخن دهرٌ عليه ... جاء الفريّ وقال الخنى
وسيان من أمه حرة ... حصانٌ ومن أمه فرتنى

فرتنى بلا حرف تعريف أي زانية. وتطلق على الأمة أيضاً. وقال:

في البدو خرّاب أذواد مسمومة ... وفي الجوامع والأسواق خرّاب
فهؤلاء تسموا بالعدول أو التجا ... ر وسام أولاك القوم أعراب

الخراب جمع خارب وهو اللص وخصه الأصمعي بسارق البعران. والاذواد جمع ذود يطلق على ثلاثة أبعرة إلى التسعة وقيل إلى العشرة ولا يكون إلا في الإناث. وقال:

وإن الناس طفل أو كبير ... يشيب على الغواية أو يشب
فلا يغررك بشر من صديق ... فإن ضميرَه إحنٌ وخبّ

وقال:

عيوبي إنْ سألت بها كثير ... وأيُّ الناس ليس له عيوبُ
يجرون الذيول على المخازي ... وقد ملئت من الغش الجيوب

وقال:

من لي أن لا أقيم في بلد ... أذكر فيه بغير ما يجب
يظن بي اليسر والديانة ... والعلم وبيني وبينهما حجب
أقررت بالجهل وأدعي فهمي ... قوم فأمري وأمرهم عجب
والحقّ أني وأنهم هدر ... لست نجيباً ولا هم نُجب

وقال:

وقد قلب الأحياء في كل وجهة ... هواهم وإن كانوا غطارفة غلبا

كلاب تغاوت أو تعاوت لجيفة ... وأحسبني أصبحت الأمها كلبة

أبينا سوى غش الصدور وإنما ... ينال ثواب الله أسلمنا قلبا

وأيُّ بني الأيام يحمد قائل ... ومن جرب الأيام أوسعهم ثلبا

وقال:

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا ... فلا ترومنّ للأقوام تهذيبا

ولا تصدق بما البرهان يبطله ... فتستفيد من التصديق تكذيبا

يغدو على خله الإنسان يظلمه ... كالذئب يأكل عند الغرة الذيبا

وقال:

بني آدم بئس المعاشر أنتم ... وما فيكم واف لمقت ولا حب

وجدتكم لا تقربون إلى العلى ... كما أنكم لا تبعدون عن السب

ولم تكفكم أكباد شاء وجامل ... ووحش إلى أن رمتم كبد الضب

وقال:

يهاب الناس إيجاف المنايا ... وهل حاد القضاء عن الهبوب

إذا كشّفت أجناس البرايا ... وجدت العالمين ذوي عيوب

ذيولهم كثيرات المخازي ... لما فقدوه من نصح الجيوب

وقال:

كأن حواء التي زوجها ... آدم لم تلقح بشخص أريب

قد كثرت في الأرض جهالنا ... والعاقل الحازم فينا غريب

وإن يكن في موتنا راحة ... فالفرج الوارد منا قريب

وقال:

وما العلماء والجهال إلا ... قريب حين تنظر من قريب

متى ما يأتلي أجلي بأرض ... فناد على الجنازة للغريب

وقال:

إن مدحوني ساءني مدحهم ... وخلت أني في الثرى سخت

جسمي أنجاس فما سرني ... أني بمسك القول ضمخت

مـن وسـع صـاغ الـفـتـى ربُـهُ		فـلا تـقـولـن تـوسـخـت

وقال:

إنـمـا نـحـن فـي ضـلال وتـعـلـيـل		فـإن كـنـت ذا يـقـيـن فـهـاتـه
ولـحـبّ الـصـحـيـح آثـرت الـرو		م انـتـسـاب الـفـتـى إلـى أمـهـاتـه
جـهـلـوا مـن أبـوه إلا ظـنـونـاً		وطـلـى الـوحـش لاحـق بـمـهـاتـه
رئـس الـنـاس بـالـدهـاء فـمـا يـنـفـك		جـيـل بـنـقـد طـوع دهـاتـه

وقال:

وأشـرف مـن تـرى فـي الأرض قـدراً		يـعـيـش الـدهـر عـبـد فـمٍ وفـرج
وإن الـعـز فـي رمـح وتـرمـى		لا ظـهـر مـنـه فـي قـلـم ودرج
ومـا اخـتـار أنـي الـمـلـكُ يـجـبـى		إلـيّ الـمـال مـن مـكـس وخـرج

وقال:

وجـدت الـنـاس فـي هـرج ومـرج		غـواة بـيـن مـعـتـزل ومـرج
فـشـأن مـلـوكـهـم عـزف ونـزف		وأصـحـاب الأمـور جـبـاة خـرج
وهـمُّ زعـيـمـهـم أنـهـابُ مـالٍ		حـرام الـنـهـب أو إحـلال فـرج
أفـيـا لـدنـيـا لـحـالـهـا الله حـق		فـيـطـلـب فـي حـنـادسـهـا بـسُـرج

وقال:

تـفـرّقـوا كـي يـقـل شـركـم		فـإنـمـا الـنـاس كـلـهـم وسـخ
أجـهـل بـسـاداتـهـم وإن زعـمـوا		أنـهـم فـي عـلـومـهـم رسـخـوا
قـد فـسـخ الـشـرع فـي عـصـورهـم		فـلـيـتـهـم مـثـل شـرعـهـم نُـسـخـوا

وقال:

إلـى الله أشـكـو مـهـجـة لا تـطـيـعـنـي		وعـالـمَ سـوء لـيـس فـيـه رشـيـد
حـجـى مـثـل مـهـجـور الـمـنـازل داثـر		وجـهـل كـمـسـكـوت الـديـار مـشـيـد
لـقـد ضـل حـلـم الـنـاس مـذ عـهـد آدم		فـهـل هـو مـن ذاك الـضـلال نـشـيـد

وقال:

الـمـجـد لله لا خـلـق يـشـاركـه		وآل حـواء مـا طـابـوا ولا مـجـدوا

أمّا إلى كل شر عنّ فانتبهوا ولم ينامو ولكن عن تقى هجدوا
والناس يطفون في دنياهم أشراً لولا المخافة ما زكوا ولا سجدوا

وقال:

وأشرف الناس في أعلى مراتبه مثل الصديد ولكن قيل صنديد

وقال:

الناس للأرض أتباع إذا بخلت ضنوا وإنْ هي جادت مرة جادوا
تماجد الناس والألباب مخبرة أن ليس في هذه الأجيال أمجاد

وقال:

قالوا فلانٌ جيدٌ لصديقه لا يكذبوا ما في البرية جيد
فأميرهم قال الإمارة بالخنى وتقيهم بصلاته يتصيد
كن من تشاء مهجناً أو خالصاً وإذا رزقت غنى فأنت السيد

وقال:

وما أعجبتني لابن آدم شيمة على كل حال من مسود وسائد
تداعوا فقالوا ناسكٌ وابن ناسك وما هو إلا مارد وابن مارد

وقال:

ما يحسن المرء غير الغش والحسد وما أخوك سوى الضرغامة الأسد
لا خير في الناس إن ألقوا سيادتهم إليك طوعاً فخالفهم ولا تسد

وقال:

تورّعوا يا بني حواء عن كذب فمالكم عند رب صاغكم خطر
لم تجدبوا بقبيح من فعالكم ولم يجئكم لحسن التوبة المطر

وقال:

عرفتكم بني حواء قدماً فكلكم أخو ضغن مكور
وما فيكم على الإحسان جاز ولا منكم على النعمى شكور

وقال:

يا ليت آدم كان طلّق أمهم أو كان حرمها عليه ظهار

ولدتهم في غير طهر عاركا فلذاك تفقد فيهم الأطهار
ولدي سر يمكن ذكره يخفى على البصراء وهو نهار
أما الهدى فوجدته ما بيننا سراً ولكن الضلال جهار

وقال :

وأرى المعاشر في غرائزهم سوء الطباع الختل والقَمَرُ
نار فميتهم الرماد هبا وكأنما أحياؤهم جمر

وقال :

إبرُ العقارب فوق السنهم محمولة فكلامهم إبر
من جبرئيل إذا تخوّفهم لا ايل عندهم ولا جبر

وقال :

يوفي على المنبر العالي خطيبهم وإنما يعظ الآساد والنمرا
هم السباع إذا عمّت فرائسها وإن دعوت لخير حُولوا حمرا

وقال :

هل سار في الناس أول بتقى فيتبع الناس بعده سيره
ملوكنا الصالحون كلهم زير نساء يهش للزيره

وقال :

هم المعاشر ضاموا كل من صحبوا من جنسهم وأباحوا كل محتجر
لو كنت حافظ أثمار لهم ينعت ثم اقتربت لما أخلوك من حجر

وقال :

والخير يهمس بينهم ويقام للسوآت منبر
فاخش البرية كلها إني بها أدرى وأخبر
وإذا افتقرت فلا تهن وإذا غنيت فلا تجبر

وقال :

مساجدكم ومواخيركم سواءٌ فبعداً لكم من بشر
وما أنتم بالنبات الحميد ولا بالنخيل ولا بالعشر

ولكن قتادٌ عديم الجناة ... كثير الأذاة أبى غير شر
فيا ليتني في الثرى لا أقوم ... إن الله ناداكم أو حشر
وما سرني أنني في الحياة ... وإن بان لي شرف وانتشر

وقال :

أنسلُ إبليس أم حواء ويحكم ... هذا الأنام ففي أفعالهم دلسُ
إن يؤمنوا لا يؤدوا أو يكن لهم ... عزٌ يضيموا وإن أعياهم اختلسوا

وقال :

أيوجد في الورى نفر طهارى ... أم الأقوام كلهم رجوس
بنات العم تأباها النصارى ... وبالأخوات عرست المجوس

وقال :

تفرع الناس عن أصل به درن ... فالعالمون إذا ميزتهم شرع
والجد آدم والمثوى أديم ثرى ... وإن تخالفت الأهواء والشرع

وقال :

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن ... إلا وعندي من أخبارهم طرف
يخبر العقل إلى القوم ما كرموا ... ولا أفادوا ولا طابوا ولا عرفوا
عاشوا طويلاً وماجوا في ضلالتهم ... ولا يفوزون إن جوزوا بما اقترفوا

وقال :

وكلنا قوم سوء لا أخص به ... بعض الأنام ولكن أجمع الفرقا
لا ترجون أخاً منهم ولا ولداً ... وإن رأيت حياء أسبغ العرقا

وقال :

دع الناس واصحب وحش بيداء قفرة ... فإن رضاهم غاية ليس تدرك
إذا ذكروا المخلوق عابوا وأطنبوا ... وإن ذكروا الخلاق حابوا وأشركوا

وقال :

جرى الناس مجرى واحداً في طباعهم ... فلم يرزق التهذيب أنثى ولا فحل
وبين بني حواء والخلق كله ... شرور فما هذي العداوة والدخل

وقال :

الشعر كالناس تلقى الأرض جائشة ... بالجمع يزجى وخير منهم رجل
والدهر شاعر آفات يفوه بها ... للناس يفكر تارات ويرتجل

وقال :

كل على مكروهه مبسل ... وحازم الأقوام لا ينحل
فسلْ أبو عالمنا آدم ... ونحن من والدنا أفسل
والأرض للطوفان مشتاقة ... لعلها من درن تغسل

وقال :

دع آدماً لا شفاه الله من هبل ... يبكي على نجله المقتول هابيلا
ففي عقاب الذي أبداه من خطأ ... ظللنا نمارس من سقم عقابيلا

وقال :

بني الأرض ما تحت التراب موفق ... لرشد ولا فوق التراب سوى فسل
أكان أبوكم آدم في الذي أتى ... نجيباً فترجون النجابة للنسل

وقال :

لو غربل الناس كيما يعدموا سقطا ... لما تحصل شيءٌ في الغرابيل
أو قيل للنار خصي من جنى أكلت ... أجسادهم وأبت كل السرابيل

وقال :

في الناس ذو حلم يسفه نفسه ... كيما يهاب وجاهل يتحلم
وكلاهما تعب يحارب شيمة ... غلبت فآض بحربها يتألم
يتشبه الطاغي بطاغ مثله ... وأخو السعادة منهم من يسلم

وقال :

رجوا أن لا يخيب لهم دعاء ... وكم سأل الفقير فخيبوه
ألظُّوا بالقبيح فتابعوه ... ولو أُمروا به لتجنبوه

وقال :

فنينا عصوراً في عوالم جمة ... فلم نلقَ إلا عالماً متلاعنا

يحميك منهم أن تمر عليهم ... فإذا حلوت عدت عليك العجم

وقال:

والناس بالناس من حضر وبادية ... بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم
وكل عضو لأمر ما يمارسه ... لا مشي للكف بل تمشي بك القدم

وقال:

هل يغسل الناس عن وجه الثرى مطر ... فما بقوا لم يبارح وجهه دنس
تناسلوا فنمى شر بنسلهم ... وكم فجورٍ إذا شبانهم عنسوا

قولهم عنسوا أي لم يتزوجوا. وقال:

لا يفخرن الهاشمي ... على امرئ من آل بربر
فالحق يحلف ما علي ... عنده إلا كقنبر

وقال:

نحن في ليل علينا دامس ... كيف للمدلج بالصبح جشر
هذه الأجسام ترب هامد ... فمن الجهل افتخار وأشر
شجر أفضله مثمره ... ومن الناس نخيل وعشر
مستشار خائن في نصحه ... وأمين ناصح لم يستشر

وقال:

يغدو إلى كسب قيراط أخو عمل ... لو يوزن الإثم فيه كان قنطارا
والناس يخزون بالسوآت أنفسهم ... حتى يقضوا من الأشياء أوطارا

وقال:

وفي الناس من أُعطي الجميل بديهة ... وضن بفعل الخير لما تفكرا
فخف قول من لاقاك من غير سالف ... حميد فأبدى بالنفاق تشكرا

وقال:

كلْ واشرب الناس على خبرة ... فهم يمرون ولا يعذبون
ولا تصدقهم إذا حدثوا ... فإنهم من عهدهم يكذبون
وإن أروك الود عن حاجة ... ففي حبال لهم يجذبون

وقال:

قد ينصف القوم في الأشياء سيدهم ... ولو أطاقوا له ريباً لرابوه
لم يقدروا أن يلاقوه بسيئة ... من الكلام فلما غاب عابوه
تحدثوا بمخازيه مكتّمة ... وقابلوه بإجلال وهابوه
أكدى فلاموه لما قل نائله ... ولما حبا الوفر زاروه ونابوه
لبى الغني بنو حواء من طمع ... ولو دعاهم فقير ما أجابوه

وقال:

عميانكم قرأت على أجداثكم ... وأتوا لكم بالبر من آتاكم
أحياؤكم بخلت عليهم بالندى ... فبغوه بالفرقان من موتاكم
كم توعظون فلا تلين قلوبكم ... فتبارك الخلاق ما أعتاكم
إن الضلالة كالغريزة فيكم ... يأوي إليها كهلكم وفتاكم

وقال:

ضحكوا إليك وقد أتيت بباطل ... ومتى صدقت فهم غضاب رجّم

وقال:

أعفى المنازل قبر يستراح به ... وأفضل اللُّبس فيما أعلم الكفن
إن الذين على وجه الثرى وطئوا ... يشابهون أناساً تحته دفنوا
الضاحكين إذا ما خيض في سفه ... وإن أريدوا على أكرومة شفنوا
وما أصابهم إفن فغيرهم ... لكن أراهم على طول المدى أفنوا

لو ذكرنا كل ما قاله أبو العلاء في الناس لطال الكلام ولكننا نكتفي بما ذكرناه وفيه كفاية لمعرفة رأيه في البشر.

١٥ ـ رأيه في الدنيا

الدنيا مؤنث الأدنى ويقابلها القصوى أو البعدى. وهي في الأصل صفة للحياة فيقال الحياة الدنيا في مقابلة الحياة الأخرى أو الآخرة إلا أن المقابلة هنا غير تامة لأن الدنيا يقابلها القصوى كما قلنا وأما الأخرى فيقابلها الأولى تمام المقابلة وقد يقال الحياة الأولى أيضاً. وقد كثر حذف موصوفها في الاستعمال حتى صارت

تستعمل استعمال الأسماء فيقال الدنيا ويراد بها الأرض وما فيها كما يقال الدنيا دار قلعة أي يقلع عنها ويرتحل.

فالكلام عن الدنيا غير الكلام عن الحياة من بعض الوجود لأن الدنيا يراد بها هنا الحياة مأخوذاً من مفهومنا المكان والزمان والأحياء وأحوالهم والخلاصة أن الحياة تطلق ويراد بها ما يقابل الموت. والدنيا وإن كانت بمعنى الحياة الدنيا إلا أنها صارت تطلق ويراد بها الأرض وما فيها والبلاد وسكانها وما يجري منهم وعليهم ولهم. فبهذا الاعتبار لا يقال إن موضوع الكلام هنا هو عين موضوع الكلام في الحياة التي سيأتي الكلام عنها فما وجه التفريق بينهما.

وأما رأي أبي العلاء في الدنيا فليس بأحسن من رأيه في الحياة وسيأتي رأيه فيهما. وليس من المعقول أن يمقت أبو العلاء الحياة ثم يرغب فيما يترتب عليها من الأحوال ويتبعها من الأمور، بل هو قد مقت الدنيا كما مقت الحياة وقال بتركها والزهد فيها وقد صورها أقبح صورة إذ قال:

ودنياك مثل الإناء الخبيث ... وصاحبها مثل كلب ولغ

ولا يستغرب ذلك من رجل كأبي العلاء قد عاش في غيهبين من دنياه غيهب العمى وغيهب غي الناس وسوء أحوالهم. ولنذكر لك بعض ما قال فيها:

خسست يا أمنا الدنيا فأف لنا ... بنو الخسيسة أوباش أخساء
وقد نطقت بأصناف العظات لنا ... وأنت فيما يظن القوم خرساء
يموج بحرك والأهواء غالبة ... لراكبيه فهل للسفن إرساء
إذا تعطفت يوماً كنت قاسية ... وإن نظرت بعين فهي شوساء

وقال:

ووجدت دنيانا تشابه طامثاً ... لا تستقيم لناكح أقراؤها
هويت ولم تسعف وراح غنيها ... تعباً وفاز براحة فقراؤها
وإذا زجرت النفس عن شغف بها ... فكأن زجر غويها إغراؤها

وقال:

دنياك دار إن يكن شهادها ... عقلاء لا يبكوا على غيابها

ما الظافرون بعزها ويسارها إلا قريبو الحال من خيابها
ومن العجائب أن كلا راغب في أمّ دفر وهو من عيابها

وقال:

أصاح هي الدنيا تشابه ميتة ونحن حواليها الكلاب النوابح
فمن ظل منها آكلاً فهو خاسر ومن عاد منها ساغباً فهو رابح

وقال:

لقد أصبحت دنياك من فرط حبها ترينا كثيراً من نوائبها نزرا
ولو ظهرت أحداثها لسمعتها تغيظ أو عاينت أعينها خزرا
تُواصلنا رمياً وتوسعنا أذى وتقتلنا ختلاً وتلحظنا شزرا
ولا ريب عند اللب في أن خيرها بكيّ وإن أمست مصائبها غزرا

البكي القليل يقال ركية بكية أي قليلة الماء والأصل فيها الهمز وقد تقلب الهمزة ياء وتدغم في الياء كما هنا. يقال بئر بكيئة قليلة الماء وعين بكيئة قليلة الدمع وشاة بكيئة قليلة اللبن.

وقال:

دنياك أم قد أجاب مليكها فيها من الأبناء دعوة جرول
وتجول فوق الساكنين كأنها ورهاء هاجرة غدت في مجول

وجرول هو الحطيئة الشاعر المشهور ودعوته لأمه هي قوله يهجو أمه:

جزاك الله شراً من عجوز ولقّاك العقوق من البنينا

والورهاء الحمقاء. والمجول ثوب صغير تجول فيه الجارية يقال برزت في مجولها.

وقال:

يا أم دفر لحاك الله والدة منك الإضاعة والتفريط والسرف
لو أنك العرس أوقعت الطلاق بها لكنك الأم هل لي عنك منصرف
ولن يصيب خفافاً من يقايضه يوماً بندبة لما فاتها الشرف

الدفر الرائحة الخبيثة النتنة وأم دفر كنية الدنيا. وخفاف هو ابن عمير بن

الشريد السلمي الشاعر وهو أحد أغربة العرب. وندبة أمه وإليها كان ينسب فيقال خفاف بن ندبة وكانت أمه سوداء وكان هو أسود. والمقايضة المعارضة والمبادلة والمعنى ظاهر.

وقال:

جوار بني الدنيا ضنى لي دائم ... تمنيت لما شفني الغب والربما
لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً ... وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبما

الضنى المرض والغب في الحمى أن تأخذ يوماً وتدعه يوماً والربع بكسر الراء أن تأخذ يوماً وتدعه يومين ثم تجيء في اليوم الرابع. وقال:

لبيب القوم تألفه الرزايا ... ويأمر بالرشاد فلا يطاع
فلا تأمل من الدنيا صلاحاً ... فذاك هو الذي لا يستطاع

وقال يخاطب الشحاذ المكدّي:

قطعت البلاد فمن صاعد ... بغيث النوال ومن هابط
تمد عصاك إلى النابحات ... فيعجبن من جأشك الرابط
وتغبط كلا على ما حواه ... وما لك في العيش من غابط
وقفت على كل باب رأيت ... حتى نهاك أبو ضابط

الجأش رواع القلب الذي يضطرب عند الفزع والرابط الساكن القوي الذي لا يتزعزع من لفزع يقال فلان رابط الجأش أي ساكن القلب عند الفزع لشجاعته وأبو ضابط كنية الموت.

وقال:

ومهما كان في دنياك أمر ... فما تخليك من قمر وشمس
وآخرها بأولها شبيه ... وتصبح في عجائبها وتمسي
قدوم أصاغر ورحيل شيب ... وهجرة منزل وحلول رمس
لحاها الله داراً ما تداري ... بمثل المين في لجج وقمس
إذا قلت المحال رفعت صوتي ... وإن قلت اليقين أطلت همسي

وقال:

لو كنت كالرائش أو ذي المنار لعشت في الدنيا كثير الشنار
وليتها لم يك من بعدها خوف حساب وعقاب بنار

أرائش وذو المنار من ملوك اليمن والشنار أقبح العيب. ويذكرني قول أبي العلاء هذا بما قاله شاعرنا الشعبي الملا عبود الكرخي في إحدى قصائده (هم هاي دنيا وتنقضي وحساب أكو تاليها).

وقال:

دنياهم نار بلا جنة فالقوم منها في عذاب أليم
ما نال فرعون بها نعمة ولا صفا عيش لموسى الكليم
ربي متى أرحل عن عالمي فأنت بالناس خبير عليم

وقال:

واحلف ما الدنيا بدار كرامة ولا عمرت من أهلها بكريم
سأرحل عنها لا أومل أوبة ذميماً تولى عن جرار ذميم
وما صح ود الخل فيها وإنما تغر بود في الحياة سقيم
وجدت بني الدنيا لدى كل موطن يعدون فيها شقوة كنعيم
تزيدك فقراً كلما زدت ثروة فتلفى غنياً في ثياب عديم

وقال:

دنياك دار شرور لا سرور بها وليس يدري أخوها كيف يحترس
بينا امرؤ يتوقى الذئب عن عرض أتاه ليث على العلات يفترس
ألا ترى هرمي مصر وإن شمخا كلاهما بيقين سوف يندرس

وقال:

وإذا رجعت إلى الحقائق لم يكن في العالم البشري إلا بائس
والموت باز والنفوس حمائم وهزبر عريس ونحن فرائس
كم نال قبلك في طعامك من يد نصب إلى أن لاس قوتك لائس
فكوارب وزوارع وكوافر وحواصد وجوامع ودوائس

الكوارب إثارة الأرض وقلبها والزرع طرح الزرعة أي البذر في الأرض والكفر

تغطية البذر بالتراب بعد نثره والحصد قطع الزرع بالمنجل والجمع لمّ الحصيد وتكديسه والدوس درس الحصيد بأرجل المواشي. والمعنى أن هذه الأعمال كلها تعمل لأجل الأكل فكم يد تتعب حتى يأكل الإنسان طعامه. ولكن هذه الأعمال التي ذكرها أبو العلاء لا تكفي أيضاً لأكل الخبز وأنا أزيد عليها هذه الأعمال:

وطواحن ونواخل وعواجن ... وخوابز ولوامظ وضوارس

وقال أبو العلاء:

قد فاضت الدنيا بأدناسها ... على براياها وأجناسها
والشرُّ في العالم حتى التي ... مكسبها من فضل عرناسها
وكل حي فوقها ظالم ... وما بها أظلم من ناسها

وقال:

إذا أرشقت دنياك هذي إلى الفتى ... رمته بنبل من غوايتها رشقا
فتحرجه غماً وتوسعه أذى ... وإن ذمّها جهراً أسرّ لها عشقا
وقد زعموا أن الشقي هو الذي ... حوى السعد فيها والسعادةُ للأشقى
فإن كان حقاً ما يقال فإنها ... منام بعيد النفس في حكمه مِشقا
رأى أم دفر أهلها أم عنبر ... فما صرفوا عنها معاطسهم نشقا

وقال:

لو لم تكن دنياك مذمومة ... ما أولع الله بها الألسنا
أجهل مني رجل يبتغي ... عندي ما لست له محسنا
حُقَّ وإن كان أخا صورة ... في الإنس أن يلجم أو يرسنا
وإن تسمى رجله حافراً ... في واجب التشبيه أو فرسنا

وقال:

أتعلم الأرض وهي أمّ ... خف زمان فما ازدهاها
بأي جرم وأي حكم ... سُلِّط ليثٌ على مهاها
وعُذّرت حاجة بعسر ... على عليل قد اشتهاها
وظالمٌ عنده كنوزٌ ... من أم دفر ومن لهاها

كـــان إذا مـــا دجـــى ظـــلام صـــاح بـــإجـــمـــالـــه وهـــاهـــا

لهاها عطاياها جمع لهوة وهاها من هاهيت بالإبل إذا دعوتها. يقول عن أحوال الدنيا عليل يشتهي حاجة فلا يجدها وظالم عنده كنوز من عطايا الدنيا بعد أن كان جمّالاً أي فقيراً صاحب جمال.

١٦ ـ رايه في النسل

لا ريب أن النسل ضروري لا بد منه لبقاء النوع. ولكن لا على الوجه المألوف عندنا الذي هو من أهم أسباب الشقاء الناشب بحياتنا. إن الرجل الفقير المعسر الذي يكدح في عمله طول نهاره ليكسب قوت أهله وعياله تراه يتزوج واحدة فأكثر وينسل من الأولاد ذكوراً وإناثاً يعجز عن تهذيبهم بشيء ولو قليل من التربية والتعليم. حتى إذا ما ترعرعوا بعد فصالهم من ثدي أمهاتهم تركوهم هملاً يسرحون ويمرحون في الطرقات كالبهائم النافرة بادية عليهم آثار البؤس والشقاء لا يعقل أحذهم للحياة معنى ولا يقيم لها في جميع حركاته وسكناته وزناً.

وإذا بلغوا رشدهم وصاروا يشعرون بحاجات الحياة اندفعوا إليها بتيار جهلهم فكان منهم القاتل والسارق والأجير البائس والسائل الملح ويندر كل الندور أن يكون منهم العضو النافع في الحياة الاجتماعية. فأي معنى للحياة وأي معنى لبقاء النوع بالتناسل إذا كان على هذا الوجه.

إن هؤلاء المتزوجين لا يفكرون فيما ينسلون ولا يهمهم من زواجهم إلا قضاء أوطارهم الزوجية ولو أنهم بفعلهم هذا أضروا أنفسهم وأولادهم فقط لهان الخطب ولكنهم يضرون بذلك أهل المجتمع الذي يعيشون فيه أجمعين بل يضرون البشرية كلها لأنهم بهذا النشأ البائس المضطرب يكونون سبباً لانحطاط الجبلة الإنسانية التي أودعها الله تعالى قابليات مختلفة للخير والشر.

أما يجب على الجمهور أن يفكروا في أمر هؤلاء ويضعوا نظاماً لهذا التناسل الذي هو منبع غزير للشقاء والشرور. أما يجب عليهم أن يحدد هؤلاء الناسلين تناسلهم بحدود ينتزعونها من حياتهم الاقتصادية وأحوالهم الصحية فينقذونهم وينقذون الجمهور من ويلاتهم. أي فضل للبلاد إذا حوت الملايين الشقية. إن قلة

سعيدة مهذبة مطمئنة خير من كثرة شقية جاهلة مضطربة. يقولون جاء في الحديث النبوي تناكحوا تناسلوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة. نعم يباهي بهم الأمم ولكن إذا كانوا صالحين للحياة وإلا فلا يباهي بهم بل يتبرأ منهم حياء وينكرهم بتاتاً.

كان لي صديق من زمرة الأطباء أيام كنت في القسطنطينية وكان هذا الصديق في العقد الرابع من العمر وكانت له زوجة شابة مهذبة وكانت له منها بنت جميلة في الثانية عشرة من عمرها. وكنا نتزاور فزرته يوماً في داره ولما دخلت رأيت ابنته خارجة إلى المدرسة فقلت له وقد جلسنا يا فلان أنت وزوجك لم تزالا في عهد الشباب فلماذا لا أرى لكما غير هذه البنت الكريمة الذاهبة إلى المدرسة؟ فتبسم ضاحكاً وقال: كنت إلى حد السنة الماضية أعمل لضمان حياة أمها وأشار إلى زوجته وكانت جالسة أمامنا وأنا اليوم أعمل لضمان حياة ابنتي فمتى أتممت لها ذلك عندئذٍ أعمل ولداً آخر فعجبت لحسن أبوته وبعد نظره في عاقبة أولاده وقلت له: ما أسعد الولد الذي أنت أبوه. فحنى رأسه وشكرني مبتسماً. هكذا فليكن الآباء لا كالآباء الذين تكون أبوتهم جناية على أبنائهم أفلا يحق لأبي العلاء أن يترك الزواج ويرى أباه جانياً عليه إذ قال:

هذا جناه أبي علي ... وما جنيت على أحد

وإليك بعض ما قاله أبو العلاء في النسل. قال:

على الوُلد يجني والد ولو أنهم ... ولاة على أمصارهم خطباء
وزادك بعداً عن بنيك وزادهم ... عليك حقوداً أنهم نجباء
يرون أباً ألقاهم في مؤرَّب ... من العقد ضلّت حله الأرباء

العقد المؤرب المحكم والأرباء العقلاء جمع أريب. وقال:

ومن رزق البنين فغير ناه ... بذلك عن نواب مسقمات
فمن ثكل بهاب ومن عقوق ... وأرزاء يجنن مصممات
وإن تعط الإناث فأي بؤس ... تبين في وجوه مقسمات
يردن بعولة ويردن حلياً ... ويلقين الخطوب ملوّمات

وإن يـفـقـدن أزواجاً كراماً ... فيا للنسوة المتأيمات

وقال:

جنى ابن ستين على نفسه ... بالولد الحادث ما لا يحب
تقول عرس الشيخ في نفسها ... لا كنت يا شر خليل صُحب
أنفع منه عندها برجد ... أهذب قرا وسقاه سحب

وقال:

من أعجب الأشياء في دهرنا ... والله لا ناس ولا والث
إثنان باتا في فراش معاً ... فأصبحا بينهما ثالث

الوالث الذي يعد عدة ضعيفة. والحق مع أبي العلاء أن هذا من أعجب الأشياء.

وقال:

يشقى الوليد ويشقى والداه به ... وفاز من لم يولّه عقله ولد

وقال:

دع النسل إن النسل عقباه ميتة ... ويهجر طيب الراح خوفاً من السكر

وقال:

وما أردتم بالبنين كرامة ... فالحزم أجمع تركهم في الأظهر

وقال يخاطب الطير:

أيا سارحاً في الجو دنياك معدن ... يفوز بشر فابغ في غيرها وكرا
فإن كنت لم تملك وشيك فراقها ... فعفّ ولا تنكح عواناً ولا بكرا
وألقاك فيها والداك فلا تضع ... بها ولداً يلقى الشدائد والنكرا

وقال:

يا حَصان النساء كم فارساً ولد ... ك مَنة إنما ولدت قبورا
من أراد البقاء وهو حبيبٌ ... فليُعِدّن للحزن قلباً صبورا
ما ترى في الزمان إلا قتيلاً ... أو أسيراً لحتفه مصبورا

وقال:

كـره الـجـهـول بـنـاتـه وسـلـيـلـه أجـنـى لـمـا يـغـتـالـه مـن صـهـره
أعـدى عـدو لابـن آدم خـلـتـه ولـد يـكـون خـروجـه مـن ظـهـره

وقال:

وخيـر الـنـسـاء اللـواتي لا يـلـدن لـكـم فـإن ولـدن فـخـيـر الـنـسـل مـا نـفـعـا
وأكـثـر الـنـسـل يـشـقـى الـوالـدان بـه فـلـيـنـتـه كـان عـن آبـائـه دفـعـا
أضـاع داريـك مـن دنـيـا وآخـرة لا الـحـي أغـنـى ولا فـي هـالـك شـفـعـا
وكـم سـلـيـل رجـاه لـلـفـخـار أب فـكـان خـزيـاً بـأعـلـى هـضـبـة رفـعـا

وقال:

لـو أن كـل نـفـوس الـنـاس رائـيـة كـرأي نـفـسـي تـنـاءت عـن خـزايـاهـا
فـعـطـلـوا هـذه الـدنـيـا فـمـا ولـدوا ولا اقـتـنـوا واسـتـراحـوا مـن رزايـاهـا

وقال:

ألا تـفـكـرت قـبـل الـنـسـل فـي زمـن بـه حـلـلـت فـتـدري أيـن تـلـقـيـه
تـرجـو لـه مـن نـعـيـم الـعـيـش مـمـتـنـعـاً ومـا عـلـمـت بـأن الـعـيـش يـشـقـيـه
شـكـا الأذى وسـهـرت الـلـيـل وابـتـكـرت بـه الـفـتـاة إلـى شـمـطـاء تـرقـيـه
وأمـةُ تـسـأل الـعـرّاف قـاضـيـة عـنـه الـنـذور لـعـل الله يـبـقـيـه
وأنـت أرشـد مـنـهـا حـيـن تـحـمـلـه إلـى طـبـيـب يـداويـه ويـسـقـيـه
ولـو رقـى الـطـفـل عـيـسـى أو أعـيـد لـه بـقـراط مـا كـان مـن مـوت يـوقّـيـه

وقال:

لـو أن بـنـيّ أفـضـل أهـل عـصـري لـمـا آثـرت أن أحـظـى بـنـسـل
فـكـيـف وقـد عـلـمـت بـأن مـثـلـي خـسـيـس لا يـجـيء بـغـيـر فـسـل

وقال:

إذا شـئـت يـومـاً وصـلـة بـقـريـنـة فـخـيـر نـسـاء الـعـالـمـيـن عـقـيـمـهـا

وقال:

إن الـيـهـودي خـلـى جـهـلـه امـرأة كـانـت عـقـيـمـاً وخـيـر الـنـسـوة الـعـقـم
مـاذا أراد لـحـاه الله مـن ولـد يـلـقـى مـن الـدهـر مـا يـردي ومـا يـقـم

يقال وقم الرجل يقمه إذا قهره وأذله. واليهود يقولون بمشروعية الطلاق مقيداً بأسباب منها عقم المرأة فأبو العلاء يناددهم في ذلك.

وقال:

أرى النسل ذنباً للفتى لا يقاله   فلا تنكحنّ الدهر غير عقيم
فحال وحيد لم يخلّف مناسباً   تشابه حالي عامر وتميم

عامر هو ابن صعصعة وتميم هو ابن مرة وكلاهما كانا من أكثر الناس نسلاً يقول إن الذي ينسل والذي لا ينسل متشابهان فإن كلاً منهما إلى الهلاك والدثور.

وقال:

وإذا افتكرت فما يهيج تفكري   فيما أكابد غير لوم الناجل
وأرحت أولادي فهم في نعمة العدم   التي فضلت نعيم العاجل
لو أنهم ظهروا لعانوا شدة   ترميهم في متلفات هواجل

وقال:

أرى ولد الفتى عبأ عليه   لقد سعد الذي أمسى عقيما
أما شاهدت كل أبي وليد   يؤم طريق حنف مستقيما
فإما أن يربيه عدواً   وإما أن يخلفه يتيما

وقال:

أعدى عدو لابن آدم نفسه   ثم ابنه وافاه بهدم ما بنى
هاتيك تأمره بكل قبيحة   ودعاه ذاك لأن يضن ويجبنا
والغبن كوني في الحياة مصوراً   فمن الغباوة خيفتي أن أغبنا

وقال:

كم صرف المولود عن والد   خيراً وكم أمّ له لم يمن
الربع للزوجة إن لم يكن   نسل وإن كان غدت بالثمن
والزوج يزوي النصف أبناؤه   عنه وفي الدهر خطوب كمن

يقول إن الولد يصرف الخير عن والديه ويستشهد على ذلك بالأحكام الشرعية في الإرث وذلك أن الزوجة إذا مات عنها بعلها وليس له منها ولد كان لها الربع

وإذا كان له ولد كان لها الثمن فابنها كان سبباً لنقص سهمها في الإرث وكذلك الزوج إذا ماتت امرأته ولم يكن لها منه ولد كان له النصف وإن كان لها ولد كان له السدس. فابنه كان سبباً لنقص سهمه.

وقال:

وأصبحت في الدنيا غبيناً مرزأً ... فأعفيت نسلي من أذاة ومن غَبن
فلست تراني حافراً مثل ضبّها ... ولا لفراخي مثل طائرها أبني

وقال يصور حياة الولد من يوم ميلاده إلى يوم موته:

أرى حبَلاً حادثاً في النساء ... حبل أذاة بهن اتصل
أتى ولد بسجل العناء ... فيا ليت وارده ما وصل
وإن أنظرته خطوب الزمان ... عُضّ بناب شديد العصل
وريع من لِغير الطارقات ... بالرمح صرّ وبالسيف صل
وقال له صلّ داعي الهدى ... وقال له ملحد لا تصل
وشبّ وشاب وأفنى الشباب ... وسقياً له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجيء الحمام ... فانظر على أيّ شيء حصل

وقال:

أتتك بحبل فتاة غدت ... مسائلة عن دواء الحبل
وقد حسبت من بنات السهول ... فجاءت بإحدى بنات الجبل

ابنة الجبل كناية عن الصدى ولكنه أراد بها هنا الحية.

وقال:

بني الأرض ما تحت التراب موفق ... لرشد ولا فوق التراب سوى فسل
أكان أبوكم آدم في الذي أتى ... نجيباً فترجون النجابة للنسل

١٧ ـ رايه في النساء

قد علمنا رأي أبي العلاء في النسل. والذي يرى النسل جناية الوالد على المولود كيف يكون رأيه في النساء. إن البشرية أو الإنسانية تتألف من شطرين لا ينفك أحدهما عن الآخر هما النساء والرجال ولا فضل في أصل الخلقة البشرية

لأحدهما على الآخر وإن كان يلوح لنا شيء من الفروق الفطرية بينهما فإن ذلك يرجع إلى أسباب خارجة عن أصل الفطرة. ولسنا هنا في موضع بيانها والكلام عنها وقد قلت في قصيدة «حقيقتي لسلبية»:

ولست من الذين يرون فضلاً كبيراً للرجال على النساء
ولكن دالت الأيام حتى تهاون هؤلاء بهؤلاء

إن أبا العلاء يرى أن بدء السعادة في الحياة هو أن لا تكون امرأة في الدنيا. إذ قال:

بدء السعادة أن لم تخلق امرأة فهل تود جُمادى أنها رجب

ومعنى هذا البيت أن السعادة هي أن لا تكون في الأرض حياة لأن عدم وجود المرأة يستلزم عدم وجود الرجل وبعبارة أخرى يستلزم انقراض الإنسانية وحينئذٍ تنقرض السعادة أيضاً لأن فقد الأنثى يستلزم فقد الحياة النوعية والجنسية وإذا فقدت الحياة فقدت السعادة معها لأنها من أعراضها. وحينئذٍ يكون معنى قوله (بدء السعادة أن لا تخلق امرأة) وهكذا بدء السعادة أن لا تكون سعادة. وهذا تناقض ظاهر.

لا نريد أن نناقش أبا العلاء رأيه في المرأة لأن ذلك رأي خاص به ويجوز لأفراد من البشر أن يروا رأيه ولكن لا يجوز ذلك للعموم لأنه فضلاً عن كونه مخالفاً للطبيعة ينافي حكمة خلق الخلق بإمضائه إلى انقراض الإنسانية أو انقراض الحياة بالمرة.

إن أبا العلاء كان يرى الحياة كلها شقاء وليس هو بمخطئ فيما يرى إلا أنه جاوز حد الاعتدال ومال إلى الإفراط والغلو فمقت الحياة مقتاً لا مزيد عليه وقال فيها ما قال وربما كان له بعض العذر في ذلك. إلا أن كون الحياة شقاء لا يستدعي مقتها إلى هذا الحد لأنها إن غلب فيها الشقاء وكثرت فيها الشرور فلا ينكر أن فيها شيئاً من السعادة أيضاً وإن كثرت فيها الشرور فلا ينكر أن فيها ما يقال له خير أيضاً كما يعترف به أبو العلاء نفسه كما سيأتي عند بيان رأيه في الخير والشر.

ولا ريب أننا معاشر الأحياء من بني آدم نعيش في حالة اجتماعية مبنية على

أساس التعاون فيجب علينا أجمعين أن نفتكر في مصادر الشقاء ونسعى متعاونين إلى تخفيفه إن لم تكن إزالته ممكنة. على أن الحياة لو كانت بلد شقاء لما بقي فيها للسعادة معنى فإن من لا يذوق الشقاء لا يعرف للسعادة طعماً لأن هذه الأمور ليست من الحقائق المطلقة في الدنيا وإنما هي أمور نسبية وقد قيل (وبضدها تتميز الأشياء) ولنذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في النساء. قال:

توق النساء على عفة ... ليجزيك الواحد القيّم
فأبكارهن ابتكار البلاء ... وأيّمهن هي الأيّم

الأيم بتشديد الياء التي فقدت زوجها فبقيت بلا زوج. والأيم بتخفيف الياء هي الحية إلا أنه شددها هنا لضرورة الوزن.

وقال:

ولا تتبعن الغانيات مماشياً ... إن الغواني جمة تبعاتها
وإذا اطلعن من المناظر فالهدى ... أن لا تراك الدهر مطّلعاتها
واحذر مقال الناس إنك بينها ... سرحان ضأن حين غاب رعاتها

وكان أبو العلاء لا يرى تعليم النساء القراءة والكتابة. قال:

علموهن الغزل والنسيج والرد ... ن وخلوا كتابة وقراءة
فصلاة الفتاة بالحمد والإخلا ... ص تجزي عن يونس وبراءه
تهتك الستر بالجلوس أما ... م الستر إن غنت القيان وراءه

وقال:

ولا ترجع بإيماء سلاما ... على بيض أشرن مسلّمات
ألات الظلم جئن بشر ظلم ... وقد واجهننا متظلمات
فوارسُ فتنة أعلامُ غيٍّ ... لقينك بالأساور معلِمات
رأين الورد في الوجنات خيماً ... فغادين البنان معنمّات
وشنفن المسامع قائلات ... وكلمن القلوب مكلمات
فلا تسأل أهندٌ أم لميسٌ ... ثوت في النسوة المتخيمات
ولا ترمق بعينك رائحاتٍ ... إلى حمّامهن مكممات

ولا تحمد حسانك إن توافت بأيد للسطور مقوّمات
فحمل مغازل النسوان أولى بهن من اليراع مقلمات
فما عيب على الفتيات لحن إذا قلن المراد مترجمات
وساوِ لديك أتراب النصارى وعيناً من يهود ومسلمات
خان الناس كلهم سواء وإن ذكت الحروب مضرّمات

وقال يصف امرأة شابة مع زوجها الأشيب:

بدا شيبه مثل النهار ولم يكن بشابه فجراً أو نجوم ظلام
يحدثها ما لا تريد استماعه ولم يبقَ عند الشيخ غير كلام
تقول له في النفس غير مبينة خذ المهر مني وانصرف بسلام
تود لو أن الله أعطاه حتفه وكيف لها من بعده بغلام

١٨ ـ رايه في الزواج

قد تقدم أن أبا العلاء كان صرورة أي لم يحج ولم يتزوج. وكان يقول بترك الزواج فإن كان ولا بد فزواج بلا نسل وخير النساء عنده العقيم.

وقال:

أشدد يديك بما أقول فقول بعض الناس در
لا تدنونّ من النساء فإن غب الأري مر
والباء مثل الباء تخفض للدناءة أو تجر

والباء الأولى النكاح والباء الثانية حرف الجر والأري العسل. وقال:

نصحتك لا تنكح فإن خفت مأثماً فأعرس ولا تنسل فذلك أحزم
أظنك من ضعف بلبك غادياً يحلّك من عقد الزواج المعزم

وقال:

إذا شئت يوماً وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها

وقال:

خصاؤك خير من زواجك حرة فكيف إذا أصبحت زوجاً لمومس
وإن كتاب المهر فيما التمسته نظير كتاب الشاعر المتلمس

الشاعر المتلمس هو جرير بن عبد العزى وقيل ابن عبد المسيح من بني ضبيعة وسمي بالمتلمس لبيت من الشعر. وكان هو وطرفة بن العبد ينادمان عمرو بن هند ملك الحيرة فهجواه فكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين أوهمهما أنه أمر لهما بجوائز وقد كتب إلى عامله يأمره بقتلهما. فانكشف لهما الأمر فتخلص المتلمس بأن ألقى صحيفته في نهر الحيرة فضرب به المثل. وأما طرفة فمضى بكتابه فكان فيه حتفه. وقال أبو العلاء:

إذا خطب الزهراء شيخ له غنى … وناشئ عدم آثرت من تمانق
وقلّ غناء عن فتاة وزوجها … أخو هرم أحجالها والمخانق
وما تستوي الأخدان قيم هذه … منٌّ وللأخرى ولي فرانق
توقوا سبيل الغانيات فكلها … كليث الشرى والطيب فيها فرانق

الفرانق حيوان يجري قدام الأسد كأنه ينذر الناس به فإذا رآه الناس علموا أن الأسد خلفه. معرب فروانة بالفارسية.

وقال:

مهر الفتاة إذا غلا صون لها … من أن يبث عشيرها تطليقها
هوي الفراق وخاف من أغرامه … فأدام في أسبابه تعليقها
ولربما ورثته أو سبقت لها … أقدار ميتتها فكان طليقها

وقال:

إذا كانت لك امرأة حصان … فأنت محمد بين الفريق
فإن جمعت إلى الأحصان عقلاً … فبورك مثمر الغصن الوريق
ولا تأمن فإن النفس أضحت … إلى النكراء كالريح الخريق
ولا تجعل فناءك مستضاماً … بمطّلع يكون إلى الطريق

وقال:

إذا أنت زُوِّجت العجوز على الصّبا … فأيامها صنٌّ عليك وصِنبرُ

صن وصنبر من أيام العجوز السبعة عند العرب. وقال:

بنو الشرْخ زادوا عن بني الشيخ قوة … ويضعف عن ضَعف بقارحه لمهُرُ

وقال:

واطلب لبنتك زوجاً كي يراعيها وخوّف ابنك من نسلٍ وتزويج

وقال:

وما حفظ الخريدة مثل بعل تكون به من المتحرمات
يحوط ذمارها من كل خطب ويمنعها مصعب مقرمات

المصاعب جمع مصعب وهو الفحل من الإبل والمقرمات جمع قرم وهو الذي ترك عن الركوب والعمل للفحالة.

وقال يصف الشيخ المتزوج:

تزوج الشيخ فألفيته كأنه مثقل ابلٍ وحل
وعرسه في تعب دائم لا تخضب الكف ولا تكتحل
ملت وإن أحسن أيامه تقول في النفس متى يرتحل
لو مات لاستبدلت منه فتى إني أراه محرماً لا يحل

وقال:

إذا ما ابن ستين ضم الكعاب إليه فقد حلّت البهله
هو الشيخ لم يرضه أهله ولم يرض في فعله أمله
فلا يتزوج أخو الأربعين إلا مجربة كهله
رأى الشيب في عارضيه المسنُّ فنعم القرين له الشهله

البهلة اللعنة والشهلة العجوز وتطلق على المرأة العاقلة والنصف أيضاً وهو: من الأسماء الخاصة بالنساء. قال:

إذا ما تقضى الأربعون فلا ترد سوى امرأة في الأربعين لها قسم
فإن الذي وفى الثلاثين وارتقى عليهن عشراً للفناء به وسم
زمان الغواني عصر جسمك زائد وهن عناء بعد أن يقف الجسم

١٩ ـ رأيه في الحجاب

إن الحجاب بشكله المعلوم عندنا اليوم لم يكن معروفاً ولا مألوفاً عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام. والشواهد على ذلك من كتاب الله وسنة رسوله

وأخبار الرواة وكتب التاريخ كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا تسعها هذه الرسالة التي ما أردنا بها إلا تمحيص آراء أبي العلاء من كتابه اللزوميات.

فإن قلت هل في القرآن آية تأمر بتحجب النساء المسلمات على الوجه الذي نرى عليه نساء المسلمين اليوم؟

قلت مرة وألف مرة لا وها أنا أذكر لك كل ما جاء في القرآن مما يخص النساء في أمر الحجاب وما حوله. جاء في سورة الأحزاب ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما. يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا. وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾ [سورة الأحزاب، الآيات: ٣٠ ـ ٣٣].

كل من أمعن النظر في هذه الآيات وقرأها بتدبر جزم بأن الأحكام الواردة فيها مختصة بنساء النبي لا غير. أولاً لأن الخطاب فيها موجه إلى نساء النبي في قوله يا نساء النبي.

ثانياً لأنه جعل العذاب لهن إذا عصين أمراً مضاعفاً ضعفين كما جعل الأجر لهن إذا أطعن مرتين فمضاعفة العقاب على المعصية والثواب على الطاعة حكم خاص بنساء النبي لا يشمل أحداً من نساء المسلمين.

ثالثاً لأنه جعل لنساء النبي ميزة وفضلاً على سائر النساء إذ قال ﴿لستنّ كأحد من النساء﴾. وما جعل لهن هذه الميزة وهذا الفضل إلا ليختصهن بأحكام لا تشمل غيرهن من سائر النساء. فقال لهن وقرن في بيوتكن فالأمر لهن بالقرار في البيوت لم يكن إلا لأنهن لسن كأحد من النساء. وذلك صريح في أن هذا لا يشمل غيرهن.

رابعاً أنه لما جعل لهن ميزة وفضلاً على سائر النساء لزم أن يكن طاهرات أكثر من غيرهن ولهذا شدد عليهن كما يدل عليه قوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم

الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾. أي ما شدد الله تعالى عليكن في هذه الأحكام إلا ليذهب عنكم الرجس أهل البيت. ونساء النبي من أهل البيت.

آية الحجاب

وجاء في سورة الأحزاب أيضاً ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ [الآية: ٥٣]. ولنذكر لك سبب نزول هذه الآية كما جاء في كتب التفسير وكتب السيرة النبوية:

لما تزوج النبي زينب أولم عليها رجالاً من الصحابة إلى الطعام فأكلوا ثم خرجوا وبقي منهم رجال يتحدثون في البيت بعد الطعام فشق ذلك على رسول الله فخرج منطلقاً إلى حجرة عائشة وإلى حجر نسائه وكان خروجه من بينهم إشارة لهؤلاء الجالسين بالخروج إلا أنهم لم يفهموا هذه الإشارة فاستمروا جالسين يتحدثون عند زينب. ثم رجع النبي فوجد القوم لم يزالوا في البيت يتحدثون. فخرج أيضاً وطلب زينب إلى حجرة عائشة. ولكن لم يبقَ حاجة إلى ذهاب زينب فإن الجالسين انتبهوا وعلموا ما أراده النبي بخروجه وطلبه لزينب فقاموا وخرجوا فأخبر النبي أن القوم قد خرجوا فرجع حتى وضع رجله في اسكفة البيت داخله وأخرى خارجه وأرض الستر فنزلت آية الحجاب.

يصح أن نطلق على هؤلاء الذين بقوا بعد الطعام يتحدثون في بيت زينب أنهم ثقلاء وقد وسمهم الزمخشري في الكشاف بهذه السمة وروى عن عائشة حديثاً قالت حسبك في الثقلاء أن الله تعالى لم يحتملهم إذ قال فإذا طعمتم فانتشروا. وكيف لا يكونون ثقلاء وهم يعلمون أنهم جاءوا لوليمة عرس وأن رسول الله معرس بأهله بعد الطعام وأن البيت كله عبارة عن حجرة واحدة هي محل الطعام وهي محل الجلوس وهي محل المنام فبقاؤهم بعد الطعام يتحدثون ليس إلا ثقالة وغباوة.

كان على هؤلاء أن يتركوا زينب وحدها ويخرجوا من فورهم عند خروج النبي من البيت ولكنهم لم يخرجوا بل ظلوا عند زينب جالسين يتحدثون والنبي غير حاضر في البيت. فأراد الله أن يؤدبهم فمنعهم بهذه الآية من أن يجلسوا عند نسائه وهو غير حاضر وأنهم إذا جاء أحدهم يسألهن متاعاً والنبي غير حاضر فلا يسألهن إلا من وراء حجاب. فالمنع من دخولهم بيوت النبي وجلوسهم فيها ومن سؤالهم نساءه كفاحاً بلا حجاب كل ذلك مقيد بعدم حضور النبي. بدليل قوله ﴿إلا أن يؤذن لكم﴾ لأن الذي يأذن لهم هو النبي والإذن منه لا يكون إلا إذا كان حاضراً وبدليل قوله ﴿ولكن إذا دعيتم فادخلوا﴾ لأن الذي يدعوهم هو النبي والدعوة منه لا تكون إلا إذا كان حاضراً.

فبالنظر إلى هذا يكون معنى الحجاب هو منع النساء من الاختلاط بالرجال غير المحارم وليس معهن محرم. أما إذا كان مع المرأة زوجها أو محرم من محارمها كأبيها وأخيها فإنها حينئذٍ يجوز لها أن تجلس إلى الرجال غير محارم وإن تحدثهم وأن تراهم ويروها كفاحاً أي وجاهاً.

فهذا هو الحجاب الذي ضرب على نساء النبي. وكان خاصاً بنساء النبي أيضاً دون غيرهن من نساء المسلمين بدليل أنه خص بالذكر بيوت النبي. وبدليل أن سبب نزول الآية كان خاصاً أيضاً بنساء النبي وهو جلوس أولئك الثقلاء عند زينب في بيتها بعد خروج النبي من عندها. وأما قولهم (العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص النسب) فلا يتمشى هنا لأن اللفظ خاص أيضاً لا عموم فيه إذ خص بالذكر بيوت النبي وهي لا تعم بيوت غيره من المسلمين.

ثم إن هذه الآية نسخت بعد ذلك أيضاً بآية ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ فصارت نساء النبي بنص هذه الآية محرمات على المسلمين لتحريم أمهاتهم عليهم وصار الحجاب منسوخاً إذ ليس لحجاب الأمهات عن أبنائهن معنى لا في العقل ولا في الشرع ولا في العرف والعادة.

بقي في القرآن آيتان غير الآيات التي تقدم ذكرها الأولى في سورة الأحزاب أيضاً وهي قوله تعالى ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما﴾ [الآية: ٥٩].

والآية الثانية في سورة النور وهي ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ إلى آخر الآية ٣١.

وليس في هاتين الآيتين ما يفهم منه الحجاب المستعمل عند المسلمين اليوم من تغطية الوجه. فإن إدناء الجلباب شيء وتغطية الوجه شيء آخر كما أن الضرب بالخمار على الجيب ليس معناه تغطية الوجه ومعلوم أن جيب القميص هو طوقه وزيقه مما يلي الصدر. وقد يطلق الجيب على الصدر نفسه قال الزمخشري ويجوز أن يراد بالجيوب في الآية الصدور تسمية بما يليها ويلابسها ومنه قولهم فلان ناصح الجيب. وهذه الآية القائلة بضرب الخمار على الجيب مفسرة للآية القائلة بإدناء الجلباب. والمراد من كلتا العبارتين واحد وهو أن يسترن ما كشفه يعد دعارة ويدعو إلى الفتنة وهو الصدر وما يليه. قال الزمخشري في تفسيره كانت جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى صدورهن مكشوفة فأمرن أن يسدلنها من قدامهن حتى يغطينها. انتهى. وهذا هو المراد من إدناء الجلباب في الآية الأولى. قال الزمخشري الجلباب ثوب واسع أوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على رأسها وتبقي منه ما ترسله على صدرها ا هـ. فإدناء الجلباب هو إلقاؤه على الصدر وتغطيته به فالمراد في الآيتين واحد وهو تغطية الصدر لا تغطية الوجه فإن نساء العرب لم يكن في جاهلية ولا في إسلام يغطين وجوههن ولم تكن العرب تعرف ذلك ولا تألفه. والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى. وقد ذكرنا لك كل ما جاء في القرآن في الحجاب وما حول الحجاب فأين هذا وأين ما نحن فيه اليوم؟

إذا وقفت أمامي امرأة مغطاة الوجه اشمأزت منها نفسي وصرت أراها كأنها تسبني بلسان حالها قائلة لي يا هذا أنت وحش من الوحوش أنت ذئب وأنا نعجة ولهذا سترت وجهي عنك وهذا الشعور هو الذي ألهمني ما قلت في بعض قصائدي:

واللؤم أجمع أن تكون نساؤنا مثل النعاج وأن نكون الأذؤبا

فالحجاب الذي عندنا سبة على الرجل أكثر من كونه سبة على النساء. وها نحن بعد هذا نذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في هذا الباب.

تزوج إن أردت فتاة صدق ... كمضمر نِعم دام على الضمير
إذا اطلع الأوانس لم تطلّع ... إلى عُرُسٍ تمر ولا أميرِ

وقال:

لا تجلسن حُرةٌ موفّقةٌ ... مع ابن زوج لها ولا ختنِ
فذاك خيرٌ لها وأسلمُ للا ... نسان إن الفتى من الفتن

وقال:

في طاقة النفس أن تعنى بمنزلها ... حتى يجاف عليها للثرى باب
فاجعل نساءك إن أعطيت مقدرة ... كذاك واحذر فللمقدار أسباب

وقال:

إذا بلغ الوليد لديك عشرا ... فلا يدخل على الحُرَم الوليد
فإن خالفتني وأضعت نصحي ... فأنت وإن رزقت حجى بليد
ألا إن النساء حبال غي ... بهن يضيع الشرف التليد

وقال:

إذا ركبتْ إجّارها ورأيتها ... تكلّم يوماً في التستر جارها
فبادر إليها البتّ واهجر وصالها ... وقل تلك عنسٌ حلّ راع هجارها
وإن شاجرت في ابن لها أو كريمةٍ ... عليها فياسرها وخلّ شجارها
إذا شئت يوماً أن تقارن حرّة ... من الناس فاختر قومها ونجارها
فمنهنّ من تعطي الربح عشيرها ... ومنهنّ من تنبي بخسر تجارها

وقال:

وإذا أمنت على الظعينة زلة ... فاصفح إن اطلعت من الاجار
فلهذه النفس الكذوب تشوف ... حتى تكف عن الأذى بهجار
والقول يوجع والعتاب ضغينة ... والهجر مشتق من الأهجار

الأهجار هو التكلم بالهجر أي بالكلام القبيح أي أن الهجر قبيح كالهجر فأبو العلاء في هذه الأبيات يميل إلى التسامح خلافاً لعادته.

وقال:

إذا ابتكرتْ إلى العرّاف فاعرف مكان عصا تصكُّ بها قراها
وساورها إذا أبدت سوارا وبارنها متى كشفت بُراها
وحذّرها النجم فهو ذنبٌ تشوقه الضوائنُ أن يراها
فإن هي لم تجبه إلى قبيحٍ تحلّبها المنافع وامتراها
يقول لها زخارف معرباتٍ فراها الأولون أو افتراها

وقال:

أتت خنساء مكة كالثريا وخلّت في المواطن فرقديها
ولو صلت بمنزلها وصامت لألفت ما تحاوله لديها
ولكن جاءت الجمرات ترمي وأبصار الغواة إلى يديها
وليس محمد فبما أتته ولا الله القدير بمحمديها
إذا ما رامت الصلوات خود فكن البيت أفضل مسجديها

وقال:

ولا أحمد البيضاء تشرب محضها وتسقي بنيها والنزيل سمارها
وتترك جمر الزوج يخبو لرحلة إلى الركن والبطحاء ترمي حجارها
وأولى بها من بيت مكة بيتها إذا هي قضت حجها واعتمارها

٢٠ ـ رأيه في تعدد الزوجات

إن تعدد الزوجات عادة جاهلية. كان الرجل الواحد منهم يتزوج عدة زوجات فقد تكون له عشر نسوة أو أكثر فجاء الإسلام فمنعهم أن يتزوجوا أكثر من أربع. واشترط لتزوجهم أكثر من واحدة أن يعدلوا بين أزواجهم وقال لهم إن خفتم أن لا تعدلوا فلا تزيدوا على واحدة.

ونحن إذا تأملنا ما جاء في القرآن في تعدد الزوجات وجدناه صريحاً في عدم الجواز لأنه علق الجواز بشيء محال عادة والمعلق بالمحال محال أيضاً.

وإيضاح ذلك أنه قال في سورة النساء، الآية ٣: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ ففي هذه الآية اشترط العدل بين النساء أكثر من واحدة. وقال في موضع آخر من

سورة النساء أيضاً الآية ١٢٩ : ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ ففي استطاعة العدل بين النساء نفياً مؤكداً بلن. وهذه الآية لا تخرج في الحكم عن ارتباطها بتلك لأن القرآن كما قالوا يفسر بعضه بعضاً.

فنحن إذا ركبنا من هاتين الآيتين قياساً شرطياً هكذا (إذا استطعتم أن تعدلوا بين النساء فتزوجوا أكثر من واحدة ولكنكم لن تستطيعوا أن تعدلوا بينهن ولو حرصتم) كانت النتيجة (فلا تتزوجوا إلا واحدة) أو قلنا في تركيب القياس الشرطي هكذا (لو كان العدل بين النساء في استطاعتكم لجاز لكم أن تتزوجوا أكثر من واحدة لكن العدل بين النساء ليس في استطاعتكم) كانت النتيجة (فليس لكم أن تتزوجوا أكثر من واحدة).

إن هذا كما ترى صريح في القرآن ولم ينتبه إليه المسلمون إلى يومنا هذا وهو حكم صريح لم يعارضه من الشريعة إلا ما وقع فعلاً في حياة النبي وبعد وفاته فإن الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا قد عملوا بتعدد الزوجات وتزوجوا أكثر من واحدة إلى الأربع ولولا ذلك لما جاز القول بتعدد الزوجات بالنظر إلى القرآن.

إن أبا العلاء بترك الزواج لا يجيز لأحد إذا تزوج إلا واحدة طبعاً وقد قال:

وواحدة كفتك فلا تجاوز ... إلى أخرى تجيء بمؤلمات
وإن أرغمت صاحبة بضر ... فأجدر أن تروع بمعرمات
زجاج إن رفقت به وإلا ... رأيت ضروبه متقصمات

وقال:

إذا المرء لم يغلب من الغيظ سورة ... فليس وإن فضّ الصفا بشديد
ومن يجمع الضرات يطلب لذة ... فقد بات بالأضرار غير سديد
وأن يلتمس أخرى جديداً لحاجة ... فلا يأمنن منها ابتغاء جديد

وقال:

إذا كنت ذا ثنتين فاغد محارباً ... عدوين واحذر من ثلاث ضرائر
وإن هن أبدين المودة والرضا ... فكم من حقود غيبت في السرائر
قرانك ما بين النساء أذية ... لهن فلا تحمل أذاة الحرائر

وإن كنت فِراً بالزمان وأهله		فتكفيك إحدى الآنسات الغرائر

وقال:

متى تشرك مع امرأة سواها		فقد أخطأت في الرأي التريك
فلو يرجى مع الشركاء خير		لما كان الإله بلا شريك

وقال:

إذا كنت ذا ثنتين فاعدل أو اتحد		بنفسك فالتوحيدُ أولى من العذل
شفاهُ المهى تُفنى يساراً تفيئُهُ		عليك المهارى من مشافرها الهُدل

وقال:

فتاةٌ بنت أمراً من الدهر معجزاً		وما رأيها لو مكنت بصفيه
لتفديَ عمراً جمةَ شركاؤُهُ		بخمسين عمراً لا تشاركُ فيهِ

كأنه بهذين البيتين يصف إحدى المومسات الفواجر.

وقال:

إذا كانت لك امرأة عجوز		فلا تأخذ بها أبداً كعابا
فإن كانت أقل بهاء وجه		فأجدر أن تكون أقل عابا
وحسن الشمس في الأيام باقٍ		وإن مجت من الكبر اللعابا

لله دره فإنه بهذه الأبيات قد حبب إلى الناس العجائز.

وقال:

تزوج بعد واحدة ثلاثاً		وقال لعرسه يكفيك ربعي
فيرضيها إذا قنعت بقوت		ويرجمها إذا مالت لتبع
ومن جمع اثنتين فما توخى		سبيل الحق في خمس وربع

التبع العاشق وكأن أبا العلاء يشير بهذا البيت إلى التناقض الكائن بين إباحة تعدد الزوجات وبين الحكم بالرجم إذا زنت المرأة ذات الزوج فإن هذا العقاب الفاجع للمرأة ينافي تلك الإباحة الممتعة للرجل.

٢١ ـ رأيه في الخير والشر

ليس في الحقيقة خير ولا شر، وإنما هنالك أشياء متفاعلة تفاعلاً طبيعياً يتراوح بين الكون والفساد فما كان منها ملائماً لنا سميناه خيراً وما كان غير ملائم لنا سميناه شراً فالخير والشر كلاهما من مخترعاتنا.

وأيضاً ليس في الدنيا خير محض كما أنه ليس فيها شر محض وإنما هما من الأمور الإضافية. فقد يكون الشيء الواحد خيراً عند قوم وشراً عند آخرين كما تكون مصيبة قوم فائدة لآخرين. وقد يكون ما نسميه شراً نافعاً كما يكون ما نسميه خيراً مضراً. قال أبو العلاء:

وجدت الشر ينفع كل حين ومن نفع به حمل الحسام
وليس الخير في وسع الليالي فكيف نسومها ما لا يسام

وكان أبو العلاء يرى أن الشر هو الغالب على الخير في الدنيا حتى جعل الشر أصلاً في الدنيا كالظلام والخير عارضاً فيها كالنور. قال:

من أراد الخير فليعمل له فعليه لذوي اللب علم
وكأن الشر أصل فيهم وكذا النور حديث في الظلم

وقال:

والشر جمٌّ ومن تسلم له إبل من غارة الجيش يتركها لخراب

الخراب جمع خارب وهو سارق الإبل خاصة. وقال:

والخير في الأرض كالأترج منبته شاك وألزم تدخيناً بكبريت

وقال:

هو الشر قد عم في العالمين أهل الوهود وأهل الذرى
ليفتنَّ في صمته ناسك إذا افتن فيما يقول الورى

وقال:

ألم تر أن الخير يكسبه الحجى طريفاً وأن الشر في الطبع متلد

وقال:

عرفت سجايا الدهر أما شروره فنقد وأما خيره فوعودُ

إذا كانت الدنيا كذاك فخلها ... ولو أن كل الطالمات سعود

وقال:

والخير كالعرفج الممطور ضرّمهُ ... راع بنشطٍ ولما أن ذكى خَمَدا
والشرُّ كالنار شُبّتْ ليلها بغضا ... يأتي على جمرها دهر وما هَمَدا
أما ترى شجر الأثمار متعبة ... لم تجن حتى أذاقت غارساً كمدا
والشاك في كل أرض حان منبته ... بالطبع لا الغمر يستسقي ولا الثمدا

العرفج شجر سهلي سريع الالتهاب والخمود وينظ يصوت.

وقال:

شرور الدهر أكثر من بنيه ... فقيل سطت على أمم وبعد

وقال في كثرة الشر وقلة الخير:

تسمى سروراً جاهل متخرص ... بفيه البرى هل في الزمان سرور
نعم ثم جزء من ألوف كثيرة ... من الخير والأجزاء بعد شرور

وقال:

وإن يك في الدنيا سعود فإنما ... يكون قليلاً كالشذوذ الشوارد
أرى كدراً عم الموارد كلها ... فمت أو تجرع من خبيث الموارد

وقال:

والغيُّ في كل شيء ليس يعدمه ... باغيه حتى من الأعناب تعتصر
والشرُّ في عالم شاهدته خُلُقٌ ... ما صدهم عن أذاه الحر والخصر
فالصم من عنصر الإفساد حاسدة ... لصحة السمع خلداً ما له بصر

وقال:

الخير والشر ممزوجان ما افترقا ... فكل شهد عليه الصاب مذرور
وعالم فيه أضداد مقابلة ... غنى وفقر ومكروب ومقرور

وقال:

والشرّ مشتهر المكان معرّف ... والخير يلمح من وراء خمار
ومن المعاشر من يكون ثراؤه ... مهر البغي ويسرة الخمّار

وقال:

سألنا المعاشر عن خيرهم فقالوا بغير اكتراث قُبر
فقلنا وكيف أتاه الحمام عاجله بغتة أم صبر
فقالوا تمادى به وقته وأدركه الموت لما كبر

لما كان أبو العلاء يرى أن الشر أصل وأن الخير عارض وأنه جزء ضئيل بالنسبة إلى الشر كان يلزم أن يقول بدل البيت الأخير هكذا:

فقالوا أجل يوم ميلاده أتاه الحمام وما أن كبر

وقال يعنف أهل الشر:

أفي الإحسان غرباً جاء جذبا وعند الشر ماء في حدور
فإنك لا إلى شهب الثريا بلغت ولا حسبت من البدور

وقال:

طرق الغي سهلةٌ واسعاتٌ وطريق الهدى كسم الخياط
مطلعٌ شقٌّ لا تكلفة الضمرُ إلا مضروبة بالسياط

وقال:

والشر فينا غالب طالب يلحق بالدوية المجدلا
في كل دهر جنف كامن والنحس في المولد والسعدلا

الدوية المفازة والمجدل القصر. قال:

فلت الشرور ولو عقلنا صيرت دية القتيل كرامة للقاتل

إن أبا العلاء يفضل الموت على الحياة فكأن القاتل عنده قد أحسن إلى القتيل فتكون الدية جزاء له على إحسانه.

وقال:

أرى جزء شهد بين أجزاء علقم ولباً ينادي باللبيب لتعقم
وأسقام دين أن يرجَ شفاءها صحيح يطل منه العناء ويسقم

وقال:

كيف التخلص والبسيطة لجة والجو غيم بالنوائب يسجم

فسد الزمان فلا رشاد ناجم ... بين الأنام ولا ضلال منجم
والخير أزهر ما إليه مسارع ... والشر أكدر ليس عنه محجم
ضحكوا إليك وقد أتيت بباطل ... ومتى صدقت فهم غضاب رجّم

وقال:

يئست من اكتساب الخير لما ... رأيت الخير وفّر للشرار

وقال:

ما كان في الأرض من خير ومن كرم ... فضلٌ من قال إن الأكرمين فنوا
أعفى المنازل قبرٌ يستراح به ... وأفضل اللُّبس فيما أعلم الكفن

وقال:

والغيُّ ثوبٌ إذا لم يستلب رجلاً ... بالرغم لم تحسر التقوى له ردنا
كالدر يمنع منه الطفل مقتسراً ... ولم يجانبه من زهد وقد شدنا
أما الشرور فلن تلفى بمقفرة ... إلا قليلاً ولكن تألف المدنا
إني لعمرك ما أرجو لعالمنا ... هدى يثبت في أفنائها الهدنا
والحظُّ أغلب كم بيت لمكرمة ... سُدى يظل وبيت للخنى سدنا

٢٢ ـ رأيه في الحياة والموت

هما حالتان متلازمتان في مدارج النشوء والارتقاء فمن المحال ما تمناه أبو العلاء إذ قال:

فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى ... مدى الدهر أو متنا مماتاً بلا نشر

وهما أقصى ما بلغته الطبيعة من التفاعل في عالم الكون والفساد ومن أخص أعراضهما الحس في الأولى وعدمه في الثانية ولله در أبي العلاء إذ قال:

هذي الحياة أجاءتنا بمعرفة ... إلى الطعام وستر بالجلابيب
لو لم نحس لكان الجسم مطرحاً ... لذع الهواجر أو وقع الشآبيب

نحن معاشر الأحياء في قيود هي الحياة ولا بد لهذه القيود من أن تفك وذلك هو الموت. وهذا ما كان يراه أبو العلاء إذ قال:

إلى كم أجر قيود الحياة ... ولا بد من فك هذا الإسار

وقال:

مـن ألـقَ بـعـد الـمـنـيـة أسـرتـي ... أخـبـرهـم أنـي خـلـصـت مـن الأسـر

نحن من الحياة في افتقار دائم لا ينقطع إلا بالموت ولذا قال أبو العلاء:

آلـى الـزمـان يـقـيـنـاً أن سـيـجـمـعـنـا ... إلـى الـتـراب ورسـم الـمـوت تـنـتـقـر

يـغـنـى الـفـتـى بـالـمـنـايـا عـن مـآربـه ... ويـنـفـخ الـروح فـي طـفـل فـيـفـتـقـر

الحياة مظهر من مظاهر الكمال الطبيعي في عالم الكون والفساد إلا أنه لم يزل مشوباً بالنقائص التي لولاها لتم له البقاء ولذا قال أبو العلاء:

نـمـوت لأنـنـا حـلـفـاء نـقـص ... ويـبـقـى مـن تـفـرد بـالـكـمـال

وبالغ أبو العلاء في ذم الحياة حتى جعل الموت فضيلة قال:

ويـدلـنـي أن الـمـمـات فـضـيـلـة ... كـون الـطـريـق إلـيـه غـيـر مـيـسـر

لـولا نـفـاسـتـه لـسـهـل نـهـجـه ... كـأذى الـضـعـيـف عـلـى لـئـيـم الـمـكـسـر

وقال:

يـدل عـلـى فـضـل الـمـمـات وكـونـه ... إراحـةَ جـسـم إن مـسـلـكـه صـعـب

ألـم تـرَ أن الـمـجـد تـلـقـاك دونـه ... شـدائـد مـن أمـثـالـه وجـب الـرعـب

وهو مع ذلك يرى أن الموت واقع ليس له من دافع فلا ينفع فيه التداوي ولا تقي منه الأواقي والأحراز قال:

كـلّ عـلـم الـطـبـيـب عـن مـرض الـمـو ... ت وقـد نـاب فـيـه كـل مـنـاب

لا تـدرع مـن الـقـضـاء فـمـا ... سـيـف الـمـنـايـا عـن الـدروع بـنـاب

وقال:

وجـدت الـمـوت لـلـحـيـوان داء ... وكـيـف أعـالـج الـداء الـقـديـمـا

وقال:

والـمـوت أصـدق حـادث وأصـحـه ... وكـأنـه كـذب يـسـر فـيـنـغـم

ينغم أي يخفى. من النغم وهو الكلام الخفي. وكان أبو العلاء يرى أن الحياة ما لخرقها من راقع وأن الموت ما لدائه من شاف. قال:

هـذي الـحـيـاة إذا مـا الـدهـر خـرقـهـا ... فـمـا بـنـان أخـي صـنـع بـرافـيـهـا

والموت داء البرايا لا يفارقها ... ولا يؤمل أن الله شالبها

وقال:

أزول وليس في الخلاق شك ... فلا تبكوا علي ولا تبكّوا

وقال:

وأرى الحياة وإن لهجت بحبها ... كالسلك طوقك الأذاة نظامها

وقال:

لا يرهب الموت من كان امرأ فطناً ... فإن في العيش أرزاء وأحداثا

وليس يأمن قوم شر دهرهم ... حتى يحلوا ببطن الأرض أجداثا

وقال:

مصائب هذه الدنيا كثير ... وأيسرها على الفطن الحمام

مصاب لا تنزه عنه نفس ... ولا يقضي بمدفعه اللمام

وقال:

وقت يمر وأقدار مسببة ... منها الصغير ومنها الفادح الجلل

والله يقدر أن يفني بربته ... من غير سقم ولكن جنده العلل

وكان يرى أن الحياة متاعب ومصائب. قال:

لو درى الذي علمت ثبير ... لدعا من أذى الحياة ثبورا

وقال:

دعا لي بالحياة أخو وداد ... رويدك إنما تدعو عليا

وما كان البقاء لي اختياراً ... لو أن الأمر مردود إليا

وقال:

كأنا غروب مكرهات على العلى ... تمد إلى أعلى الركي بأشطان

وما العيش إلا لجة ذات غمرة ... لها مولد الإنسان والموت شطان

وقال:

هنيئاً لجسمي إذا ما استقر ... وصار لعنصره في العفر

أأخرج من تحت هذي السماء ... فكيف الأباق وأين المفر

ومن الغريب أنه يرى الموت منتقماً للناس من مصائبهم في الحياة قال:

وكم مصائب في الأيام فادحة   لولا الحمام لعدت كلها هدرا

ويرى أن الحياة على علاتها محبوبة قال:

وحب العيش أعبد كل حر   وعلم ساغباً أكل المُرار

وقال يصور حياة من مات طفلاً:

كأن وليداً مات قبل سقوطه   على الأرض ناج من حبالته طفرا

أي أن الذي يخرج ميتاً من بطن أمه يشبه الصيد الذي يطفر من حبالة الصائد فينجو منها. فيكون بالموت هنا حياة كحياة الصيد الذي نجا من الحبالة.

وقال في ذلك أيضاً:

أعجبت للطفل الوليد بمهده   لم يخط كيف سرى بغير رواحل
قد عاش يوميه وعمّر ثالثاً   ثم استراح من المدى المتماحل
كم سار من سنة أبوه فبا له   قطع المسافة في ثلاث مراحل
رفعت له لجج البحار فعامها   ونجا وأصبح سالماً بالساحل

وكان أبو العلاء يرى أن ذكر الإنسان بعد موته يكون له حياة ما ولكن هذه الحياة أيضاً يعقبها موت. قال:

مضى الشخص ثم الذكر فانقرضا معاً   وما مات كل الموت من عاش منه اسم

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب هو ما تصوره لنفسه من حياة وميتة معكوستين حيث جعل الموت بعثاً أي حياة وجعل الحياة موتاً وجعل منزله قبراً وثيابه له أكفاناً. فقال:

ثيابي أكفاني ورمسي منزلي   وعيشي حمامي والمنية لي بعث

٢٣ ـ رأيه في أهل القبور وما بعد الموت

نرى أبا العلاء في موقفه تجاه أهل القبور وما بعد الموت لا يثبت أمراً ولا ينفيه ولكنه يقول لا علم لي بما هنالك فهو في موقفه هذا بين الشك واليقين. وإليك بعض ما قال:

منون رجال خبرونا عن البلى ... وعادوا إلينا بعد ريب منون
دفناهم في الأرض دفن تيقن ... ولا علم بالأرواح غير ظنون
وروم الفتى ما قد طوى الله علمه ... يعد جنوناً أو شبيه جنون

منون رجال أي من رجال فمن استفهامية زيدت عليها الواو والنون للحكاية إلا أن الزيادة في حال الوصل لا تأتي إلا في الشعر كما في قول تأبط شراً:

أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

وقال:

أما الحقيقة فهي أني ذاهب ... والله يعلم بالذي أنا لاق
وأظنني من بعد لست بذاكر ... ما كان من يسر ومن أملاق

وقال:

أداب لربك لا يلومك عاقل ... في سجن هذي النفس أو آدابها
ستؤوب في عقبى الحياة مساكناً ... لا علم لي بالأمر بعد مآبها

وقال:

أن يصحب الروح عقلي بعد مظعنها ... للموت عني فأجدر أن ترى عجبا
وإن مضت في الهواء الرحب هالكة ... هلاك جسمي في تربي فوا شجبا

وقال وهو في قوله هذا يميل إلى الشك أكثر:

وقد زعموا هذي النفوس بواقيا ... تشكل في أجسامها وتهذب
وتنقل منها فالسعيد مكرم ... بما هو لاق والشقي معذب
ولو كان يبقى الحس في شخص ميت ... لآليت أن الموت في الفم أعذب

وقال في عذاب القبر:

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ... فجاء من بات عند اللب مجروحا
إن صح تعذيب رمس من يحل به ... فجنباني ملحوداً ومضروحا
الوحش والطير أولى أن تنازعني ... فغادراني بظهر الأرض مطروحا
شدا علي دريساً كي يواريني ... ثم اغدوا بسلام الله أو روحا

وقال:

وقفت على أجداثهم وسألتهم ... فما رجعوا قولاً ولا سألوكا
ولا علم لي من أمرهم غير أنهم ... لو انتبهوا من رقدة عذلوكا

وقال:

ما لي بما بعد الردى مخبره ... قد أدمت الأنف هذي البره
كم رام سير الأمر من قبلنا ... فنادت القدرة لن تسبره

وقال:

لو جاء من أهل البلى مخبر ... سألت عن قوم وأرّخت
هل فاز بالجنة عمالها ... وهل ثوى في النار نوبخت

وقال:

ينسى الفتى الحربيُ في قبره ... أيام إلجام وأسراج
وخوضه في نفيان الوغى ... على طموح الطرف هراج
وهضبه الأبيض مستأنساً ... بأسود للهول فراج
ينفض ما أذهب في قونس ... بزئبق يمتد رجراج

٢٤ ـ رأيه في الروح والجسد

إن مسألة الروح والجسد فيها عقدة إذا حلت زال الإشكال ووضح الطريق الحق وتبين وجه الصواب وعرفت الحقيقة. وهذه العقدة هي التي أشار إليها أبو العلاء بقوله:

وقد رأينا كثيراً بيننا جسدا ... بغير روح فهل روح بلا جسد

والمراد هنا هو روح الإنسان لا غير. لأن الذين تكلموا في بقاء الروح لم يقصدوا بها روح غير الإنسان من سائر الحيوانات كذوات الأربع والزواحف والطائرات في الهواء والسابحات في الماء والحشرات.

وكما قال أبو العلاء إننا رأينا كثيراً جسداً بلا روح ولكنا لم نر قط روحاً بلا جسد. وإن الجسد الذي نراه بلا روح يضمحل ويتفسخ وينحل إلى العناصر التي هو مؤلف منها ويختلط بالتراب ويصير تراباً. وأما الروح فلا ندري أتبقى بعد مفارقتها الجسد أم تنحل وتندثر كما ينحل هو ويندثر. ونحن قد حكمنا باندثار

الجسد لأنا رأيناه مندثراً بعدها ولكنا لم نرَ روحاً بلا جسد حتى نحكم عليها حكماً مستنداً إلى المشاهدة والعيان.

فكيف نصنع وماذا نعمل. إذا فاتتنا المشاهدة والعيان فلا مرجع لنا سوى عقولنا. ونحن إذا رجعنا في معرفة الروح إلى عقولنا لم نستطع أن نقول فيها غير ما قلناه في الجسد ولكن غريزة حب الحياة والاحتفاظ بالذات تلك الغريزة المغروزة في جبلاتنا قد اجتذبتنا إلى القول ببقاء الروح اجتذاباً عنيفاً لم تستطع عقولنا أن تقاومها فيها. فقلنا ولكن لم يكن قولنا إلا رجماً بالغيب إننا بعد موتنا باقون ببقاء أرواحنا وإن شعور أرواحنا بعد موتنا كشعورنا في حياتنا ثم اختلفنا فمن قائل منا إنها تبقى في الأرض ومن قائل إنها تعرج إلى السماء. نقول هذا ولا ندري أي سماء نعني خصوصاً وقد علمنا أن الأرض سماء أيضاً.

لو كنت في المشتري لبانت ... أرضي سماء بلا امتراء

فليس فوق وليس تحت ... ولا اعتلاء لذي اعتلاء

لا ريب أن الأشياء كلها تنقسم إلى جوهر وهو الموجود القائم بذاته كالمادة، وإلى عرض وهو ما لا وجود له بنفسه وإنما هو قائم بغيره وموجود بوجود غيره كالحرارة والبرودة والضحك والبكاء والمشي والقيام والقعود ونحو ذلك. وأن الموجود المادي الذي هو جوهر لا ينعدم أي لا يكون عدماً محضاً. فكما أنه لا يأتي من العدم المحض شيء إلى الوجود كذلك لا يذهب من الوجود المادي شيء إلى العدم.

ومعلوم أن الجسد الإنساني جوهر فلا يكون بالموت عدماً محضاً وإنما هو ينتقل من حالة إلى أخرى فينحل حتى يرجع كل ما فيه إلى أصله كما هو مشاهد في العيان. أما الروح فإن كانت جوهراً فهي لا تنعدم أيضاً ولكن لا تبقى على ما كانت عليه من كيانها عند ارتباطها بالجسد فإن قلنا ببقائها بعد الموت قائماً يكون معنى البقاء لها أنها لا تنعدم بل تنحل وترجع إلى أصلها كالجسد. وإن لم تكن الروح جوهراً وإنما هي عرض من أعراض الجسد الحي فالعرض يزول بزوال المادة القائم هو بها.

وما الذي يمنعنا من أن نشبه الجسد الحي بالبطارية الكهربائية فإن الكهربائية الحاصلة بالبطارية ليست إلا نتيجة لتركيب البطارية من النشادر والفحم والتوتياء فإذا انحل هذا التركيب فلا بطارية ولا كهربائية. ولا يسوغ لنا أن نقول إن كهربائية البطارية باقية بعد انحلال تركيبها نفس البقاء الذي كان لها عند تركيب البطارية. ولا ريب أن كهربائية البطارية لم تكن في وجودها إلا ذات ارتباط كلي بوجود البطارية على ما هي عليه من التركيب. فإذا زال التركيب زالت الكهربائية. وكذلك الروح ليست إلا نتيجة لوجود الجسد الحي على ما هو عليه من التركيب الحيوي فإذا اختل تركيبه وزال زالت الروح بزواله فالروح على هذا عرض من أعراض الجسد الحي قائم به ولا يعقل وجوده بغيره وعلى هذا إذا سأل أبو العلاء قائلاً «فهل روح بلا جسد» قلنا لا!

ولنذكر لك بعض ما قاله أبو العلاء في هذا الباب.

قال:

أرواحنا معنا وليس لنا بها ... علم فكيف إذا حوتها الأقبر

وقال:

وجسمي شمعة والنفس نار ... إذا حان الردى خمدت بأف

أطلق النفس هنا على الروح وذلك وارد في كلام العرب كما يقال لمن مات خرجت نفسه وللمحتضر يجود بنفسه. وقد أصاب أبو العلاء في تشبيه الجسم بالشمعة والروح بنارها فإنه بذلك مثل الروح بعد الموت خير تمثيل فإنها كشعلة الشمعة بعد انطفائها.

وقال:

هذي الشخوص من التراب كوائن ... فالمرء لولا أن يحس جدار

وقال:

والروح شيء لطيف ليس يدركه ... عقل ويسكن من جسم الفتى حرجا
سبحان ربك هل يبقى الرشاد له ... وهل يحس بما يلقى إذا خرجا
قالت معاشر يبقى عند جثته ... وقال ناس إذا لاقى الردى عرجا

وقال:

أرى هذياناً طال من كل أمة ... يضمنه إيجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلها ... ولم يدرِ دارٍ أين تذهب روحها
ولا بد يوماً من غدو مبغّض ... سنغدوه أو روحة سنروحها

وقال:

الروح تنأى فلا يدري بموضعها ... وفي التراب لعمري يُرفت الجسد
وقد علمت بأنا في عواقبنا ... إلى الزوال ففيم الضغن والحسد

يرفت أي يدق ويفت كما يفت العظم البالي.

وقال:

وما علمت روح بجسمي دخولها ... إليه فهل يخفى عليها خروجها

وقال:

والجسم للروح مثل الربع تسكنه ... وما تقيم إذا ما خرّب الجسد
وكلنا في مساعيه أبو لهب ... وعرسهم لم يقع في جيدها مسد

وقال:

وقد قيل إن الروح تأسف بعدما ... تنأى عن الجسد الذي غنيت به
إن كان يصحبها الحجى فلعلها ... تدري وتأبه للزمان وعتبه
أو لانكم هذيان قوم غابر ... في الكتب ضاع مداده في كتبه

وقال:

وشخصي وروحي مثل طفل وأمه ... لتلك بهذا من يد الرب عاقد
يموتان مثل الناظرين تواردا ... فلا هو مفقود ولا هي فاقد

وقال:

لا حس للجسم بعد الروح نعلمه ... فهل تحس إذا بانت عن الجسد
وفي الغرائز أخلاق مذممة ... فلا نلام على النكراء والحسد

وقال:

وإن تكن هذه الأرواح خالصة ... فهل يفسدن في أجسامنا الفسد

وقد رأينا كثيراً بيننا جسداً بغير روح فهل روح بلا جسد

وقال:

أما الجسوم فللتراب مآلها وعييت بالأرواح أنى تسلك

وقال:

بطن التراب كفاني شرٌ ظاهره وبين العدل بين العبد والملك
إن مات جسم فهذي الأرض تخزنه وإن نأت عنه روح فهي بالفلك

وقال:

مضى الأنام فلولا علم خالقهم لقلت قول زهير أية سلكوا
في الملك لم يخرجوا منه ولا انتقلوا عنه فكيف اعتقادي أنهم هلكوا

أراد بهلاكهم في قوله هلكوا فناءهم وصيرورتهم إلى العدم وذلك لا يجوز إذ لا يذهب شيء من الوجود إلى العدم كما لا يأتي شيء من العدم إلى الوجود.

وقال:

وفي الحيوان شرك بين أرض وجوّ سوف يدركه انقسام
فراق الروح هذا الجسم فيه على نوعيهما نعم جسام

وقال:

والروح أرضية في رأي طائفة وعند قوم ترقى في السموات
تمضي على هيئة الشخص الذي سكنت فيه إلى دار نعمى أو شقاوات

وقال:

كأنما الأجساد إن فارقت أرواحها صخر ثوى أو خشب
وما درى الميت أكفانه مخلقة في رمسه أم قشب

٢٥ ـ رأيه في تقادم الدهر

جاء لأبي العلاء في لزومياته ما يدل على أنه لا يقول بما ذكر في الكتب القديمة من أن الزمان الذي مر على الخليقة منذ بدئها إلى اليوم عبارة عن بضعة آلاف من السنين، وأنه كان يرى أن الدهر الذي مر على ما نحن فيه من العالم

الأرضي وغيره من العوالم العلوية متقادم جداً بحيث يتجاوز مئات الملايين من السنين كما في قوله:

أرى زمناً تقادم غير فان ... فسبحان المهيمن ذي الكمال
قد اكتحلت عيون للثريا ... بما يربي على كثب الرمال

وذلك ما يؤيده العلم في هذا العصر. فقد ذكر العلماء ما جاء على الخليقة بعد زمن الفطحل من الأدوار العديدة التي ابتدأت فيها الحياة من الديدان الهلامية في البحار إلى ظهور الإنسان وبينوا ما مر في كل دور من الدهر الذي استغرق الملايين من السنين. وإليك بعض ما قاله أبو العلاء في ذلك:

تقادم عمر الدهر حتى كأنما ... نجوم الليالي شيب هذي الغياهب

وقال:

ومولد هذي الشمس أعياك حده ... وخبّر لبٌ أنه متقادم
وأيسر كون تحته كل عالم ... ولا تدرك الأكوان جرد صلادم
وما آدم في مذهب العقل واحد ... ولكنه عند القياس أوادم

وقال:

سيسأل قوم ما قريش ومكة ... كما قال ناس ما جديس وما طسم

جديس وطسم من قبائل العرب العاربة الذين بادوا وانقرضوا. ويقول إن الدهر لا يبقي على شيء فسوف تبيد قريش وتزول مكة حتى يسأل الناس عنهما قائلين ما قريش وما مكة كما قالوا ما جديس وما طسم.

وقال:

والدهر يقدم عن ترادف أعصر ... فيغيب أعصر في الخطوب ويقدم
ذكر القريض ربيعة بن مكدّم ... وليبين ربيعة ومكدم

أعصر اسم رجل وهو أبو قبيلة منها باهلة. ويقدم اسم رجل أيضاً وهو يقدم بن عنزة بن أسد بن ربيعة بن نزار. وربيعة بن مكدم أحد فرسان العرب وهو الذي حمى الظعائن وهو ميت. وذلك أنه قتله نبيشة بن حبيب السلمي طعنه في عضده وكان في ظعن من قومه. فشدت له أمه أم سيار عصابة على الجرح. ولما أحس أنه ميت قال للظعن ركابكن (أي أسرعن) حتى تنتهين إلى بيوت الحي وسأقف لهم

دونكن على العقبة. ووقف على فرسه معتمداً على رمحه حتى بلغن مأمنهن. ولقد مات وما أقدموا عليه حتى مالت عنقه. ولم يقدموا عليه أيضاً حتى رموا فرسه فقمصت (أي رفعت يديها معاً وطرحتهما معاً وعجنت برجليها) وعند ذلك سقط ربيعة ميتاً. فانصرفوا وقد فاتهم الظعن قال أبو عمرو بن العلاء فلا نعلم قتيلاً ولا ميتاً حمى ظعائن وهو ميت غيره.

وقال:

ما يعرف اليوم من عاد وشيعتها ... وآل جرهم لا بطن ولا فخذ
أطارهم شيمة العنقاء دهرهم ... فليس يعلم خلق أية أخذوا

وقال:

إن خرف الدهر فهو شيخ ... يحق بالهتر والزمانة
أضحى سليماً بغير داء ... لم تبد في شخصه ضمانه
إن قالت الشهب نحن رهط ... أقدم منه فهن مانه
أعجم قد بين الرزايا ... أو جعل الشر ترجمانه

الضمانة المرض المزمن كالزمانه. ومانة أي كذابة جمع مائن أي كاذب.

٢٦ ـ رأيه في زوال العالم

كان أبو العلاء مع ما ذكرنا من رأيه في تقادم الدهر يرى أن هذه العوالم العلوية والسفلية كلها محكوم عليها بالزوال والفناء وأن البقاء لله وحده. قال:

يجوز أن تطفأ الشمس التي وقدت ... من عهد عاد وأذكى نورها الملك
فإن خبت في طول الدهر حمرتها ... فلا محالة من أن ينقضي الفلك

وقال:

سيخفت كل صوت زار ليث ... ونبأة باغم وهدير قرم
رماني من له وتري وقوسي ... وكفي والسهام فكيف أرمي

يريد أبو العلاء بالبيت الثاني أن يصور عجز الإنسان تجاه القدرة المطلقة فيقول إن الذي قضى علي بالزوال هو القادر المطلق وهو يملكني ويملك كل أسباب الدفاع عن نفسي فكيف أقاومه وأدافع عن نفسي.

وقال:

بإذن الله ينفد كل أمر ... فنهنه فيض أدمعك السجوم
يجوز بحكمه موت الثريا ... وأن تبقى السماء بلا نجوم

وقال:

هذي نجوم شاهدت تبّعاً ... ومن مضى من حمير أو قُدُم
بروجها كالبرج في الأرض إن ... طال مداه في العصور انهدم

وقال:

هل يأمن الحوت من الشهب أن ... يأخذه بالكفة الصائد
أو حملٌ نزه في الجو أن ... يغتاله بالمدية الكائد
إن كان للمريخ عقل فما ... يستر عنه أنه بائد

وقال:

إن الحوادث ما تزال لها مدى ... حمل النجوم ببعضهن ذبيح

المدى جمع مدية وهي السكين.

وقال:

إن فرقت شهب الثريا نكبة ... فلجذوة المريخ حق خمودها
وإذا سيوف الهند أدركها البلى ... فمن العجائب أن تدوم غمودها

وقال:

ضماني أن سينفد كل شيء ... سوى من ليس يدخل في الضمان
وما خلت السماك ولا أخاه ... على خلقيهما لا يهرمان
وما أدري أعلمهما كعلمي ... بهذا الأمر أم لا يعلمان
فهل للفرقدين سلاف راح ... على كاساتها يتنادمان
وإن فهما خطاب الدهر مثلي ... فما سعدا بما يمنيه مان

وقال:

ونيّرُ الليل وشمس الضحى ... داما ولكنهما يهلكان
سبحان من سخر نجم الدجى ... والبدر في قدرته يسلكان

وقال:

والدهر كالحيوت والحوت في أهلاكه ما حوت الحاوية
إن تعمر الدنيا فلا بد من يوم ردى يتركها خاوية

وقال:

وما أظن المنايا تخطو كواكب جربه
ستأخذ النسر والغفر والسماك وتربه
فتَشنّ عن كل نفس شرق الفضاء وغربه
وزرنَ عن غير برٍّ عُجمَ الأنام وعربه

الجربة هي الأرض الحسنة النبات ولا تناسب معنى البيت هنا والظاهر أنه أراد الجرباء وهي السماء. والنسر والغفر والسماك أسماء نجوم وقوله وتربه أي ترب السماك أي رفيقه المساوي له في السن وإنما قال ذلك لأنهما سماكان. السماك الرامح والسماك الأعزل.

وقال:

وليس اعتقادي خلودَ النجوم ومذهبي قدم العالم

وقال:

فهل علمت بغيب من أمور نجوم للمغيب معردات
وليست بالقدائم في ضميري لعمرك بل حوادث موجدات
فلو أمر الذي خلق البرايا تهاوت للدجى متسردات

وقال:

أجل هبات الدهر ترك المواهب يمدُّ لما أعطاك راحة ناهب
وما خلته إلا سيبعث حادثاً يحلُّ الثريا عن جبين الغياهب
جلا فرقديه قبل نوح وآدم إلى اليوم لما يدعيا في القراهب

الفرقدان نجمان قرب القطب الشمالي سميا باسم الفرقد الذي هو ولد البقرة والقراهب جمع قرهب كجعفر وهو الثور المسن الضخم. يقول إن الدهر قد جلا الفرقدين وأتى بهما قبل نوح وآدم ولكنهما مع ذلك لم يزالا

فرقدين فلم يكبرا فيعدا في الثيران المسنة. يصور أبو العلاء بذلك تقادم أيام الزمان.

وقال:

يرى الفكر أن النور في الدهر محدث ... وما عنصر الأشياء إلا حلوكها
وإن غروب الشمس كل عشية ... يحدث أهل اللب عنه دلوكها

وقال:

هل يأمن البرجيس في عزه ... من قدر يعدمه سعده
كأنما النجم لخوف الردى ... تأخذه من فرق رعده

٢٧ - رأيه في البعث والنشور

لم نجد لأبي العلاء في البعث رأياً ثابتاً معيناً فهو لا ينفي ولا يثبت بل كل ما يقوله في جانب النفي أنه لا دليل لنا عليه وكل ما يقوله في جانب الإثبات أن قدرة الله لا يعجزها شيء وكلا القولين غير كافيين للنفي ولا للإثبات. وها نحن نقص عليك بعض ما قاله في كلا الجانبين. قال في جانب النفي:

نفس قد استودعت جسماً إلى أمد ... فإن تفارقه بالمقدار لم تعد

وقال:

من للدفين بأن يفرج لحده ... عنه فينهض وهو أشعث أغبر

في قوله «وهو أشعث أغبر» إشارة إلى ما ورد في البعث من بعض الأخبار القائلة بأنهم يقومون من أجداثهم شعثاً غبراً وإنما ذكرنا هنا البيت في جانب النفي لأن هذه العبارة لا تقال إلا فيما يستبعد أو يمتنع حصوله كقول الشيخ مثلاً من لي برد شبابي.

وقال:

أما القيامة فالتنازع شائع ... فيها وما لخبينها أصحار
قالت معاشر ما للؤلؤ عائم ... يوماً إلى ظلم المحار محار

المحار الأول اسم جنس واحدته محارة وهي الصدفة التي يكون فيها اللؤلؤ

والمحار الثاني مصدر ميمي بمعنى المرجع أي أن الأرواح لا تعود إلى أجسادها كما أن اللؤلؤ لا يعود إلى المحار.

وقال:

خذ المرآة واستخبر نجوماً ... تمرُّ بمطعم الأري المشور
تدل على الحمام بلا ارتياب ... ولكن لا تدل على النشور

أراد بالنجوم في قوله «واستخبر نجوماً» الشيب الذي في وجه الإنسان وفي رأسه.

وقال:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة ... وحُق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريب المنون كأننا ... زجاج ولكن لا يعاد له سبك

وهذا أصرح قول قاله هنا ومع ذلك فهو ليس بقطعي في النفي لأن نفي إعادة سبك الزجاج شيء ونفي البعث شيء آخر ولأن مجال التشبيه واسع والمشبه لا يلزم أن يكون كالمشبه به من جميع الوجوه وكان في إمكانه أن يقول قولاً أصرح من هذا وأوضح.

وقال في جانب الإثبات:

وقدرة الله حق ليس يعجزها ... حشر لخلق ولا بعث لأموات

وقال:

وظاهر أمرنا عيش وموت ... ويدأب ناسك لرجاء بعث

وقال:

لك الملك أن تنعم فذاك تفضل ... علي وإن عاقبتني فبواجب
يقوم الفتى من قبره إن دعوته ... وما جر مخطوط له في الرواجب

الرواجب جمع راجبة وهي مفاصل أصول الأصابع وتكون في الرواجب خطوط تضرب مثلاً فيما يصعب محوه كقول المتنبي (أعز امحاء من خطوط الرواجب) والمعنى أن الذي جناه وارتكبه من المعاصي مخطوط في رواجبه فهو لا يمّحي. وهذا البيت ليس بقطعي في إثبات البعث أيضاً لأن الخطاب فيه موجه إلى

الله تعالى وهو يقول (يقوم الفتى إن دعوته) وإن الشرطية تستعمل في مقام الشك فيجوز أن يكون أبو العلاء لا يرى أن الله يدعو الناس للقيام من قبورهم فلذلك قال (إن دعوته) ومن الغريب أن (إن) الشرطية تجزم الفعل ولكنها لا تفيد الجزم في المعنى بل تفيد الشك بخلاف (إذا) فإنها لا تجزم الفعل ولكنها تفيد الجزم في المعنى والقطع فيه. تقول لمن تشك في زيارته لك: إن تزرني أكرمك فتجزم الفعلين وتقول لمن تعلم حقاً أنه يزورك: إذا تزورني أكرمك فلا تجزم الفعلين ولذا قال أحد الشعراء ملمحاً بأن وإذا الشرطيتين:

أنا إن شككت وجدتموني جازماً ... وإذا جزمت فإنني لم أجزم

وقال:

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لن تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر ... أو صح قولي فالخسار عليكما

وهذا أيضاً ليس بقطعي في الدلالة على أنه يثبت البعث لأنه أراد بهذا الكلام أن يجادل المنجم والطبيب ولكن جداله لم يكن منطقياً مبنياً على المعقول وإنما هو جدال إقناعي إذ قال ما ضرني أن أقول بالبعث لأني إن لم يصح البعث فلست بخاسر شيئاً وإن صح فالخسار عليكما وهذا الكلام لا يقوله من يعتقد بالبعث اعتقاداً جازماً.

ولعل أبا العلاء كما قلنا فيما مر كان يداري أهل زمانه ببعض أقواله يتقي بها شرهم فلذا نرى في بعض أقواله ما يشبه التناقض وهو لعمري معذور في ذلك. فنحن اليوم لو قال أحدنا شيئاً مما قاله أبو العلاء لما تركوه حياً يرزق. هذا ونحن في عصر يدعي أنه عصر العلم والحرية في الأفكار فكيف في عصر كعصر أبي العلاء كانت حرية الفكر مفقودة فيه خصوصاً فيما يتعلق بالأديان.

٢٨ ـ رايه في حكمة خلق الخلق

أحسن ما قيل في الحكمة أنها وضع الشيء في موضعه ولا تخلو هذه الكائنات في خلقها وإيجادها من حكمة ظاهرة لنا أو خفية علينا. وأبو العلاء يرى أن لهذه المخلوقات مغزى وغاية لأنها صنع قادر حكيم ولكنه كغيره من الناس لا يعلم ما هو المغزى وما هي حكمة هذا الخلق. وإليك بعض ما قال:

أيا أرض فوقك أهل الذنوب فهل بك من ذاك هم وبث
وخلقك من ربنا حكمة لقد جل عن لعب أو عبث

وقال:

الله صورني ولست بعالم لم ذاك سبحان القدير الواحد
فلتشهد الساعات والأنفاس لي أني برئت من الغويّ الجاحد

وقال:

خلقنا لشيء غير باد وإنما نعيش قليلاً ثم يدركنا الهلك
كخيل صيام تألك الدهر لجمها بغيظ فقد أدمى نواجذها الألك

وقال:

تفكّروا بالله واستيقظوا فإنها داهية ضئبل
في سنبل يخلق من حبة ثمّت منها يخلف السنبل

وقال:

فساد وكون حادثان كلاهما شهيد بأن الخلق صنع حكيم

وقال:

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة أي المعاني بأهل الأرض مقصود
لم تعطنا العلم أخبار يجيء بها نقل ولا كوكب في الأرض مرصود

وقال:

لولا بدائع دلت أن خالقنا أدرى وأحكم قلنا خلقنا لهم

وقال:

وردنا إلى الدنيا بإذن مليكنا لمغزى ولسنا عالمين بما غُزي

٢٩ ـ رأيه في الشك واليقين

يظهر أن الشك عند أبي العلاء أصل في كل ما يحتاج إلى دليل وبرهان فهو لا يقول باليقين إلا في الأمور البديهية كما في قوله:

أما اليقين فإننا سكن البلى ولنا هناك جماعة فُرّاطُ

وقال:

ولقد حفرت عن اليقين بخاطر ... ما كاد يبلغ حفره الأنباطا

يقال أنبط الحافر إذا بلغ الماء واستخرجه بالحفر كما يقال في مقابلة ذلك أكدى الحافر إذا بلغ الكدية وهي الصفاة العظيمة الشديدة التي لا يمكن حفرها. ومعنى البيت ظاهر.

وقال:

حالي حال الخائف الراجي ... وإنما أرجع أدراجي
إذا رأيت الخير في قدرتي ... عددتها ليلة معراجي

يقال رجع فلان أدراجه أي في الطريق الذي جاء منه.

وقال:

إنما نحن في ضلال وتعليل ... فإن كنت ذا يقين فهاته

وقال:

وأصبحت في تيه الحياة منادياً ... بأرفع صوتي أين أطلب صوتي

الصوة حجر يكون علامة في الطريق.

وقال:

أما اليقين فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

وقال:

وقد عدم التيقن في زمان ... حصلنا من حجاه على التظني
فقلنا للهزبر أأنت ليث ... فشك وقال علي أو كأني

٣٠ ـ رأيه في الأقدار

قد ذكرنا لك عند الكلام على الجبر ما هو القضاء والقدر وقلنا إن الحادثات كلها صادرة عن أسباب متسلسلة إلى الأزل وأنها ضرورية الوقوع لا محيص عنها لأن المسببات لا تتخلف عن أسبابها فنحن وأعمالنا وأخلاقنا وطبائعنا وحياتنا وموتنا وأرزاقنا وسعادتنا وشقاؤنا كلها أمور مقدرة لا محيد لنا عنها ولا مناص لنا منها فلا

نقدم فيها شيئاً ولا نؤخره وإنما نحن مسيرون فيها كل واحد منا مسير لما خلق له وهذا هو الجبر بعينه، وإنما أفردناها بالذكر هنا ولم ندمجها في الجبر لأننا إنما نتكلم عنها ههنا من حيث إنها حادثات واقعة لا بد منها. وأما كلامنا عنها عند الكلام عند الجبر فيما تقدم فإنما كان من حيث إنها عقيدة ومذهب لطائفة من الناس.

وقد كان أبو العلاء من القائلين بالقدر وها نحن نورد لك ههنا بعض ما قاله في هذا الباب. قال:

إذا نزل المقدار لم يك للقطا نهوض ولا للمخدرات إباء

المقدار القدر والمخدرات الأسود. يقول إذا نزل القدر ضعف القطا عن النهوض على شهرته بسرعة الطيران وشدة حذره ولم يبقَ للأسود إباء أي امتناع مع أنها مشهورة بالمنعة. وقال:

والناس بالأقدار نالوا كل ما رزقوا ولم يعطوا على الأقدار

كأس له حلل وعارٍ من له لو بات يستر شخصه بجدار

وقال:

ما حركت قدم ولا بسطت يد إلا لها سبب من القدّار

خطب تساوى فيها آل محرق وملوك ساسان ورهط قدار

محرق لقب الحارث بن عمرو ملك الشام من آل جفنة وهو أول من حرق العرب في ديارهم فلذلك يدعونهم آل محرق وكان عمرو بن هند يلقب بالمحرق الثاني لتحريقه بني تميم يوم أوراة. وملوك ساسان دولة من دول الفرس معلومون. وقدار هو ابن سالف عاقر الناقة.

وقال:

قدر نازل من الجو نادى بالنصارى حتى أجلّوا الصليبا

والنجاشي صار ملك أناس بعد ما همَّ أن يعد جليبا

الجليب هو العبد المجلوب للبيع ويظهر من كلام أبي العلاء هذا أن النجاشي قبل أن يكون ملكاً للحبشة جرت له قصة كاد فيها أن يكون عبداً جليباً للبيع. ثم تخلص وصار ملكاً. إلا أني لم أقف على هذه القصة.

وقال:

أمور دنياك سطر خطه قدر	وحبها في السجايا أول السطر

وقال:

لم يسقكم ربكم عن حسن فعلكم	ولا حماكم غماماً سوء أعمال
وإنما هي أقدار مرتبة	ما علقت بإساءات وأجمال
دليل ذلك أن الحر أعوزه	قوت وأن سواه فاز بالمال
كم جد بالرزق ثاوٍ في منازله	وحد سار بأفراس وأحمال

وقال:

ما حم كان ولم تدفعه مشفقة	ويفعل الأمر في الدنيا مطاعوه
إن النجاشي نال الملك عن قدر	برغم ناس لبعض التجر باعوه

بعد كتابة ما تقدم راجعت نسخة من اللزوميات مطبوعة في مصر سنة ١٩١٥ ميلادية فرأيت فيما عليها من تعليقات ما يأتي:

إن الحبشة تواطأت على قتل ابن النجاشي هذا لتنقل الملك إلى عمه فلما تملك العم وكان النجاشي صغيراً طلبوا من العم قتله فلم يأذن لهم وأمر بإبعاده فباعوه من بعض التجار. ثم هلك العم وكان محمقاً فلم يكن في ولده من يصلح للملك فطلبوا النجاشي وما زالوا دائبين في طلبه حتى اجتمعوا به وملكوه عليهم فكان أحسن ملوكهم.

وقال:

إن الذي نظم الأنام قضى له	بسلوكه النكبات حتى ينثرا
والرب لم يزدد ولا هو ناقص	ما قل ملك إلهنا فيكثرا

وقال:

قضاء يوالي من جميع جهاته	كما هو عن إيماننا والأياسر
ولو لم يرد جور البزاة على القطا	مكونها ما صافها بمناسر

وقال في الاستسقاء:

قضى الله في وقت مضى أن عامكم	يقل حياه أو يزيد به السجم

فقولكم رب اسقنا غير ممطر ولكن بهذا دانت العرب والعجم
على كل شيء تهجمون بجهلكم وأعياكم يوماً على رَشد هجم

٣١ ـ رأيه في الجد

الجد هو ما يصيب الإنسان من الخير اتفاقاً بلا سعي منه ولا طلب. ويسمى حظاً وبختاً وهذه معربة من الفارسية ويقال رجل مجدود أي ذو جد وكذلك محظوظ وحظيظ أي ذو حظ. والكلام في الجد والحظ كالكلام في الأقدار. فموضوع الاثنين شيء واحد فإن الحظوظ أقدار أيضاً إلا أن الأقدار أعم لأنها تكون في الخير وفي الشر والحظوظ لا تكون إلا في الخير.

لا يقع في الدنيا شيء إلا له سبب فإذا أصاب أحدنا خير وخفي علينا فيه السبب أخذنا منه العجب. وكثيراً ما تقع في أمور الدنيا أمور تدعونا إلى العجب لخفاء أسبابها فإزالة لعجبنا نعللها بالحظ إن كانت من الخير وننفي فيها الحظ إن كانت من الشر. وهكذا أبو العلاء كان يقول بما يسمى جداً أو حظاً ويعلل به في شعره ما لا يستطيع أن يعلله تعليلاً معقولاً. ومن ذلك قوله:

حظوظ فربع يخطي الغمام وربع يجاد وربع يدث

ربع أصابه مطر غزير وربع أصابه مطر دث أي ضعيف وربع لم يصبه شيء من المطر ويجوز والحالة هذه أن يكون السحاب قد مر على هذه الربوع الثلاثة كلها. فلماذا؟ لا ندري فنقول هي الحظوظ.

وقال:

الحظ يقسم عاش بشر ما اشتكى نظراً وعمّر أكمها بشار

بشر هو ابن أبي حازم من شعراء الدولة الأموية. وبشار الشاعر المشهور

وقال:

جد مقيم وخاب ذو سفر كأنه في الهجير حرباء
أقضية لا تزال واردة تحار في كونها الألباء

وقال:

لقد جاءنا هذا الشتاء وتحته فقير معرى أو أمير مدوَّج

وقد يرزق المجدود أقوات أمة ويحرم قوتاً واحداً وهو أحوج

المدوج لابس الدواج وهو نوع من الثياب محشو قطناً أو صوفاً ويطلق عليه أيضاً اسم اللحاف الذي يلبس.

وقال:

الحظ يسري فيغشى معشراً حسبوا من اللئام ويقضي دونه المجد
قد يدأب الرجل المنجود مجتهداً في رزق آخر لم يلمم به النجد

المجد جمع ماجد. والمنجود المكروب. والنجد العرق يقال نجد الرجل نجداً إذا عرق من تعب أو كرب.

وقال:

من يؤت حظاً يبتهج ويكن له علم فترهب ضأنه الآساد
ولو ادعى ظبي الفلاة ولاءه لعداه من قناصه الإيساد

الإيساد إغراء الكلب بالصيد. وقال:

إذا رزق الفتى في المحل جداً رعى ما شاء من ثعد ومعد
وما نالت خلافتها قريش وأرغم سعدها إلا بسعد

الثعد الغض من البقل والمعد البقل الرخص. وأراد بسعدها سعد بن عبادة الأنصاري وكان تعرض للخلافة يوم السقيفة سقيفة بني ساعدة ولو لم يتدارك الأمر أبو بكر وعمر لكان بويع بالخلافة. وسعد الثاني في قوله بسعد ضد النحس.

وقال:

يجالد محروم على الأمر فاته وأحرزه بالحظ من لم يجالد
ويجري قضاء ما لكم عنه حاجز فألقوا إلى مولاكم بالمقالد

وقال:

هو الزمان قضى بغير تناصف بين الأنام وضاع جهد الجاهد
سهد الفتى لمطالب ما نالها وأصابها من بات ليس بساهد

وقال:

وبالجد زار اللات أهل ضلالة وعُظمت العزى وأكرم باجر

العزى صنم كان لقضاعة. ولست أرى هذا من الجد وإنما هو من الجهل.

وقال:

ولو كان الدنيا من الإنس لم تكن   سوى مومس أفنت بما ساء عمرها
تدين لمجدود وإن بات غيره   يهز لها بيض الحروب وسمرها
وما زالت الأقدار تترك ذا النهى   عديماً وتعطي منية النفس غمرها

وقال:

والسعد يدرك أقواماً فيرفعهم   وقد ينال إلى أن يعبد الحجرا
وشرفت ذات أنواط قبائلها   ولم تباين على علاتها الشجرا

قوله «إلى أن يعبد الحجرا» استعمال غريب. يقال أعبد فلان فلاناً أي اتخذه عبداً. ويتعدى إلى مفعولين أيضاً فيقال أعبدني إياه أي ملكني إياه وجعله عبداً لي. وأما أعبده أياه بمعنى جعله يعبده كما في قول أبي العلاء فلم أقف عليه في كتب اللغة. وأبو العلاء عندي حجة.

قال:

أرى كفر طاب أعجز الماء حفرها   وبالس أغناها الفرات عن الحفر
كذلك مجرى الرزق واد بلا ندى   وواد به فيض وآخر ذو جفر

الجفر البئر الواسعة التي لم تطوَ. وكفر طاب بلدة بين المعرة التي هي بلد أبي العلاء وبين مدينة حلب. وهي واقعة في برية معطشة ليس لأهلها شرب إلا ما يجمعونه من مياه الأمطار في الصهاريج قال صاحب معجم البلدان وبلغني أنهم حفروا نحو ثلثمائة ذراع فلم ينبط لهم ماء. قال وفيها يقول أبو عبد الله بن سنان الخفاجي:

بالله يا حادي المطايا   بين حناك وارصنايا
عرج على كفر طاب   وحيها أحسن التحايا
واهد لها الماء فهي ممن   يفرح بالماء في الهدايا

وأما بالس فبلدة بين حلب والرقة على ضفة الفرات الغربية إلا أن هذا السعد الذي ذكره أبو العلاء لم يدم لها. قال ياقوت في معجم البلدان فلم يزل الفرات

يشرق عنهما قليلاً قليلاً حتى صار بينهما في أيامنا هذه أربعة أميال. هذا في أيام ياقوت وأما في أيامنا نحن فلم يبق منها الدهر لا عيناً ولا أثراً.

وقال أبو العلاء:

إذا سعد البازي البعيد مغاره ... تأدى إليه رزقه وهو في الوكر

ويحوي الفتى بالجد مال عدوه ... على رغمه من غير حرص ولا مكر

ولو نحست طي لألحق حاتم ... بحيٍ سواها مثل تغلب أو بكر

طي هي قبيلة حاتم بن عبد الله الذي يضرب به المثل في الجود. وتغلب وبكر ابنا وائل قامت الحرب بينهما أربعين سنة بسبب البسوس التي هي خالة جساس وصار يضرب بها المثل في الشؤم فيقال أشأم من البسوس.

وقال:

كم عظَّم الأقوام خبا وانبروا ... يتحمسون لأرضه بغبار

والسهب تغشاه السعود فينثين ... متقسأ في السكن بالأشجار

وقال:

من كان في الدهر ذا جد أفاد به ... ما شاء حتى اشتراء البدر بالبدر

وقال:

والجد يأتيك بالأشياء ممكنة ... ولا تنال بإشآم وإعراق

وقال:

إذا ما جدَّ كلب وهو أعمى ... تصيد ربة الطرف الكحيل

وقال:

كم أحرز المال المقيم بجده ... وسعى الحريص فعاد غير ممول

وقال:

وما غضبي إذا جرت القضايا ... بتفضيل اليمين على الشمال

وقال:

وأرى الفتى بلغ المكارم والعلى ... بالحظ لا بسنانه والمنصل

وقال:

وتقسم حظوة حتى صخور   يزرن فيستلمن ويلتمسنه
كذات القدس أو ركني قريش   وأسرتهن أحجار لطسنه
يحج مقام إبراهيم وفد   وكم أمثال موقفه وطسنه

وقال:

وبالحظ يدعى تابع القوم سيداً   وتأكل آساد العرين الهجارس

الهجارس جمع هجرس وهو القرد ويطلق على الثعلب وعلى الدب أيضاً.

وآخر ما نذكره لأبي العلاء في هذا الباب قوله:

أيعكس هذا الخلق مالكُ أمره   لعل الحجى والحظ يجتمعان

٣٢ - رأيه في العزلة

قد علمنا رأي أبي العلاء في الناس وشرورهم المتفاقمة. ولا ريب أن من يرى هذا الرأي فيهم لا يريد أن يكون من خلائطهم بل يعتزلهم ويبتعد عنهم وكذلك فعل فلزم بيته وترك خلاطهم وعاش في أواخر حياته رهين المحبسين كما يقول هو يعني بالمحبسين بيته وعمى عينيه وكان رحمه الله يؤثر أن يكون منعزلاً عنهم حتى بعد الموت فيود أن لا يدفن بجوارهم في المقابر ويتمنى إذا حشر الله الخلق أن لا يحشره معهم. وهو لعمري في ذلك معذور فإن كل من عاشر الناس وخالطهم ذاق منهم الأمرّين ولم ينج من أذاهم وقد قيل لا خير في الناس ولا بد منهم وإليك بعض ما قاله في ذلك. قال:

أهرب من الناس فإن جئتهم   فمثل سأب جره الساحب
ينتفع الناس بما عنده   وهو لقيٌّ بينهم شاحب

السأب الزق العظيم ولقي أي ملقى وشاحب هزيل الجسم متغير اللون. أي لا تأتهم طوعاً بل كالزق الكبير الذي يسحب سحباً لعظمه.

وقال:

بُعدي من الناس برءٌ من سقامهم   وقربهم للحجى والدين أدواء
كالبيت أفرد لا إيطاء يدركه   ولا سناد ولا في اللفظ إقواء

الإيطاء والسناد والإقواء هذه الثلاثة هي من عيوب الشعر ولكن هذه العيوب لا

تكون في البيت المنفرد وحده لأنها إنما تكون فيه بالنسبة إلى ما قبله أو إلى ما بعده من الأبيات فإذا لم يكن قبله ولا بعده أبيات بل كان بيتاً منفرداً انعدمت فيه هذه العيوب طبعاً. وها نحن نذكر لك ما يوضح ذلك:

الإيطاء هو أن يتكرر لفظ القافية ومعناها وليس بينهما غير بيت واحد فإذا اتفق اللفظان واختلف المعنى لم يكن إيطاء. والسناد هو كل عيب يوجد في القافية قبل الروي كإرداف قافية وتجريد أخرى فإذا كانت القافية (مهود) مثلاً فالدال حرف الروي والوار قبلها رديف فإذا جاء بعد ذلك بيت قافيته (مهاد) عد ذلك عيباً وهو السناد لأن الرديف كان حرف الواو وقد صار هنا ألفاً. والإقواء هو اختلاف إعراب القوافي. وخلاصة القول أن البيت من الشعر إذا كان مفرداً ليس قبله ولا بعده أبيات كان مصوناً من هذه العيوب التي لم تلحقه إلا بسبب اقترانه بأبيات أخرى. قال:

فانفرد ما استطعت فالقائل الصا ... دق يضحي ثقلاً على الجلساء

وقال:

وإن لم تطق هجران رهطك دائماً ... فمن أدب النفس الزيارة عن غب

وقال:

ومن لي بأرض رحبة لا يحلها ... سواي تضاهي دارة المتقارب

فما للفتى إلا انفراد ووحدة ... إذا هو لم يرزق بلوغ المآرب

ولي مذهب في هجري الأنس نافع ... إذا القوم خاضوا في اختيار المذاهب

الدارة والدائرة هنا بمعنى واحد ودارة المتقارب هي الدائرة الخامسة من دوائر الشعر الخمس وكل دائرة يتفرع منها بحران من بحور الشعر أو ثلاثة أبحر أو أربعة إلا الدائرة الخامسة وهي المسماة بدائرة المتفق فإنها لا يكون فيها إلا المتقارب لا يشترك فيها غيره من بحور الشعر الستة عشر. وهذا على رأي الخليل بن أحمد الفراهيدي واضع علم العروض فإنه لم يذكر في دائرة المتفق سوى المتقارب ولكن جاء بعده من وضع في هذه الدائرة بحراً آخر وهو المتدارك وأطلقوا عليه في أول الأمر اسم المخترع أو ركض الخليل لأنه مؤلف من (فاعلن) ثمان مرات كما أن

المتقارب مؤلف من (فعولن) ثمان مرات. ثم جاء الأخفش ودرس دائرة المتقارب فوضع منها وزناً آخر سماه الخبب فصارت بذلك دائرة (المتفق) وهي الخامسة تحتوي على ثلاثة أبحر المتقارب والمتدارك والخبب. فقول أبي العلاء (تضاهي دائرة المتقارب) إنما هو على رأي الخليل فقط. قال:

أما الأنام فقد صاحبتهم زمناً فما رضيت من الخلان مصحوبا
لا تغشهم كولوج الهم يطرقهم بالكره بل مثل وسق الخير مسحوبا

أوسق حمل البعير وهو لكونه ثقيلاً يسحب ويجر عند نقله.

وقال:

عصا في يد الأعمى يروم بها الهدى أبرُّ له من كل خدن وصاحب
فأوسع بني حواء هجراً فإنهم يسيرون في نهج من الغدر لاحب
إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغي طبع أخذه أخذ ساحب

وقال:

إذا حاز يومي فلاؤسّد بموضع من الأرض لم يحفر به أحد قبرا
يرى عنتاً في قرب حي وميت من الإنس ما حلى سرائرهم خبرا
فيا ليتني لا أشهد الحشر فيهم إذا بعثوا شعثاً رؤوسهم غبرا

وقال:

وجانب الناس تأمن سوء فعلهم وأن تكون لدى الجلاس ممقوتا
لا بد من أن يذموا كل من صحبوا ولو أراهم حصى المعزاء ياقوتا

وقال:

أغنى الأنام تقي في ذرى جبل يرضى القليل ويأبى الوشي والتاجا
وأفقر الناس في دنياهم ملك يضحي إلى اللجب الجرار محتاجا

وقال:

رجوت بقرب من خليلك مربحاً وبعدك منه في الحقائق أربح
إذا أنت لم تهرب من الإنس فاعترف بطلس تعاوى أو ثعالب تضبح
ومارس بحسن الصبر بلواك إن هُم أتوا بقبيح فالذي جئت أقبح

وقال:

لو ماجد النجم أهل الأرض عارضه ... منهم رجال فقالوا أنت ممجود
فالرأي هجرانك الدنيا وساكنها ... فأنت من جود هذي النفس منجود

وقال:

وخمول ذكرك في الحياة سلامة ... ودهاك من أمسى لذكرك شاهرا
فتجنبن متوافقين على الردى ... متخالفين بواطناً وظواهرا

وقال:

واهرب من الناس ما في قربهم شرف ... إن الفنيق إذا دانى الأنيس عقر
لو عاشت الشمس فينا ألبست ظلما ... أو حاول البدر منا حاجة لحقر

وقال:

جزى الله عني مؤنسي بصدوده ... جميلاً ففي الإيحاش ما هو إيناس
تخافين شيطاناً من الجن مارداً ... وعندك شيطان من الإنس خناس

وقال:

إذا انفرد الفتى أمنت عليه ... دنايا ليس يؤمنها الخلاط
فلا كذب يقال ولا نميم ... ولا غلط يخاف ولا غلاط
وكم نهض امرؤ من بين قوم ... وفي هاديه من خزي علاط

العلاط هنا سمة تكون في عرض عنق البعير.

وقال:

إذا حضرت عندي الجماعة أوحشت ... فما وحدتي إلا صحيفة إيناس
طهارة مثلي في التباعد عنكم ... وقربكم يجني همومي وأدناسي
وألقى إليّ اللب عهداً حفظته ... وحالفته غير الملول ولا الناسي
وأعجب مني كيف أخطئ دائماً ... على أنني من أعرف الناس بالناس

وقال:

عداوة الحمق أعفى من صداقتهم ... فابعد من الناس تأمن شرة الناس
قد آنسوني بإيحاشي إذا بعدوا ... وأوحشوني في قرب بإيناس

وقال:

كن صاحب الخير تنويه وتفعله	مع الأنام على أن لا يدينوكا
إذا طلبت نداهم صرت ضدهم	وإن ترد منهم عزاً يهينوكا
فعش بنفسك فالإخوان أكثرهم	إن لم يشينوك يوماً لا يزينوكا
وكم أعانك ناس ما استعنت بهم	أو استعنت بقوم لم يعينوكا

وقال:

طباع الورى فيها النفاق فاقصهم	وحيداً ولا تصحب خليلاً ترافقه
وما تحسن الأيام أن ترزق الفتى	وإن كان ذا حظ صديقاً يوافقه
يضاحك خل خله وضميره	عبوس وضاع الود لولا مرافقه

وقال:

علمت بأن الناس لا خير عندهم	فجانبتهم من جائدين وبخال

وقال:

ومن عاش بين الناس لم يخلُ من أذى	بما قال واشٍ أو تكلم حاسد

وقال:

وددت وقائي في مهمه	به لامع ليس بالمعلم
أموت به واحداً مفرداً	وادفن في الأرض لم تظلم
وابتعد عن قائل لاسلمت	وآخر قال ألا يا أسلم
احذر أن تجعلوا مضجعي	إلى كافر خان أو مسلم
إذا قال ضايقني في المحل	قلت أساءوا ولم أعلم

الأرض التي لم تظلم هي التي لم تحفر قط والمظلومة هي التي حفرت لأول مرة ولم تحفر قبلها.

٣٣ ـ رأيه في الحرب

كان أبو العلاء ينكر على الناس استعمالهم الآلات القاتلة للإنسان وغيره من الحيوان. فإنكاره للحرب يكون بطريق الأولى. وقد قال:

والرأي أن تدعوا الصوارم كلها	بقرى المشارف والرماح بسمهر

قال ياقوت في معجمه المشارف جمع مشرف قرى قرب حوران منها بصرى من الشام من أعمال دمشق إليها تنسب السيوف المشرفية رد إلى واحده ثم نسب إليه. ويفهم من قول أبي العلاء (والرماح بسمهر) أن سمهر موضع والذي في كتب الأدب أن سمهر اسم امرأة كانت تقوم الرماح ولكن ياقوت فند هذا القول وقال إن الرماح السمهرية نسبت إلى قرية يقال لها سمهر بالحبشة. وقال:

فإن تتركوا الموت الطبيعي يأتكم ... ولم تستعينوا لا حساماً ولا خرصا
وكان لكم حرص على العيش بيّنٌ ... فما لكم حمتم على صده حرصا

وقال:

لعمري لقد أعيا المقاييس أمرنا ... فحندسنا عند الظهيرة مظلم
فمن محرم لا يحرم العلق الظبا ... ومن محرم أظفاره لا تقلم

وقال:

فلا تمهر الدنيا المروءة أنها ... تفارق أهليها فراق لمان
ولا تطلباها من سنان وصارم ... بيوم ضراب أو بيوم طعان

وقال:

لولا التخالف لم تركض لغارتها ... خيل ولم تقن أرماح وأسياف

وقال:

وما اقتتل الحيان إلا سفاهة ... ولو صح ودي للمحارب حباني

وقال:

يا مشرع الرمح في تثبيت مملكة ... خير من المارن الخطى مسباح

مسباح صفة للمبالغة كسبوح ولعله أراد به الفرس لأن السبح يستعار لجري الخيل فيقال للخيل سوابح وللفرس سبوح.

وقال:

فلا تشهرن سيفاً لتطلب دولة ... فأفضل ما نلت اليسير المروج

وقال:

ولا تشيمنّ حساماً كي تريق دماً ... كفاك سيفٌ لهذا الدهر ما غمدا

وقال:

فإن ترشدوا لا تخضبوا السيف من دم ... ولا تلزموا الأميال سبر الجرائح

وقال:

يا قائد الجيش خفض عليك ... في غير حظك يعلو الرهج
زمان حباك قليل العطاء ... وما زال يكثر أخذ المهيج

وقال:

لا تحدث القطع في كف ولا قدم ... ولا تعرض مدى الدنيا لسفك دم
وخلّ من صور الأشباح مقتدراً ... يحلها فهو رب الدهر والقدم

وقال:

فلا تشب الحرب وقادة ... فخامد في نفسه من يشبّ

وقال:

ولو أن الأنام خافوا من العقبى ... لما جارت المياهَ الدماءُ

٣٤ ـ رأيه في السياسة

لم يكن سخط أبي العلاء على السياسة بأقل من سخطه على البشر وليست السياسة إلا عملاً من أعمال البشر بل هي أخس أعمالهم لأنها تستمد نجاحها تجاه الأجنبي من الغش والخديعة وتجاه الرعية من الظلم والقوة. وقد قلت فيها:

قد أبت هذه السياسة إلا ... أن تكون الغشاشة الدساسه
وأبت أن تصافح الناس إلا ... بيد من خديعة فراسه

وها نحن نذكر لك من أقوال أبي العلاء ما تعرف به كيف كان ينظر إلى السياسة. قال:

هل آن للقيد أن نفكه ... إن قبيح الفعال حكه
بكل أرض أمير سوء ... يضرب للناس شر سكه

وقال:

يسود الناس زيد بعد عمرو ... كذاك تقلب الدولات دوله

ورب شهادة وردت بزور ... أقام لنصبها القاضي عدوله
ومن شر البرية رب ملك ... يريد رعية أن يسجدوا له

وقال :

إن العراق وإن الشام مد زمن ... صفران ما بهما للملك سلطان
ساس الأنام شياطين مسلطة ... في كل مصر من الواليين شيطان
من ليس يحفل خمص الناس كلهم ... إن بات يشرب خمراً وهو مبطان

لله درك يا أبا العلاء كأنك تتكلم عنا في هذا اليوم وقد مرت علينا بعدك قرون عديدة. وقال :

مُلَّ المقام فكم أعاشر أمة ... أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها ... فعدوا مصالحها وهم أجراؤها

وقال :

رئس الناس بالدهاء فما ينفك ... جبل ينقاد طوع دهاته

ويا ليتهم رئسوا بالدهاء كما تقول يا أبا العلاء فقد رأيناهم رئسوا بالجهل والرقاعة.

وقال :

يسوسون الأمور بغير عقل ... فينفذ أمرهم ويقال ساسه
فأفّ من الحياة وأفّ مني ... ومن زمن رئاسته فساسه

وقال :

وأرى ملوكاً لا تحوط رعية ... فعلام تؤخذ جزية ومكوس

وقال :

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة ... عقلية خطىء الصواب السائس

وقال :

يا قوم لو كنت أميراً لكم ... ذممتم في الغيب ذاك الأمير
وإنما سائسكم دائب ... يرعى المطايا ويسوق الحمير

وقال :

لو بعث المنصور نادى أبا مدينة التسليم لا تسلمي
قد سكن القفر بنو هاشم وانتقل الملك إلى الديلم
لو كنت أدري أن عقباهم لذاك لم أقتل أبا مسلم

أراد بمدينة التسليم مدينة السلام وهي بغداد وكانت قرية من قرى الفرس فأخذها أبو جعفر المنصور غصباً وبنى فيها مدينته هذه وإلى هذا المعنى أشار أبو العلاء. وأبو مسلم هو أبو مسلم الخراساني صاحب الدعوة لبني العباس على المشهور وإلا فدعوته كانت للعلويين من أبناء علي بن أبي طالب وكان بنو العباس معه من أعوان الدعوة. وأبو مسلم هذا قتله المنصور وتفصيل الخبر مذكور في كتب التاريخ للطبري وغيره وقال أبو العلاء:

وإنما يتقضى الملك عن غير كما تقضت بنو نصر وغسان
بنو أمية بالشامين دين لهم والهاشميون والتهم خراسان
ولست آمن أن يدعى أمامكم من عاله الزنج أو من ربته ميسان

بنو نصر أراد بهم رهط المنذر اللخمي ملك الحيرة. وغسان حي من الإزد وكان منهم الغسانيون ملوك الشام وهم أولاد جفنة. وقوله من عاله الزنج أي أحد أبنائهم لأن الزنج كغيرهم من الناس يعولون عيالهم من ذكور وإناث فالذي يعولونه لا يكون إلا أحد أبنائهم فأبو العلاء يقول لا آمن أن يكون خلفتكم من الزنج أو من الذين ربتهم ميسان. وميسان هذه هي كورة واسعة كثيرة القرى والنخيل بين البصرة وواسط قصبتها ميسان كما في معجم البلدان. وفي هذه الكورة قرية فيها قبر عزير النبي وهو مشهور معمور يقوم بخدمته اليهود ولهم عليه وقوف وتأتيه النذور وأنا رأيته. هذا كلام ياقوت صاحب معجم البلدان وأنا أقول إنه كما قال ياقوت إلى يومنا هذا إلا أني لم أره إلا من بعيد وذلك أني ركبت في دجلة إحدى الباخرات مرة إلى البصرة فلما مرت الباخرة بنا على هذه القرية قيل هذا العزير وكنت على سطح الباخرة فاستشرفت إليه فرأيت قبته من بعيد إلا أن هذا الاسم أعني ميسان لا يعرفه الناس اليوم.

وقال:

لم أرضَ رأي ولاة قوم لقبوا ملكاً بمقتدر وآخر قاهرا

هـذه صـفـات الله جـل جـلالـه فـالحقُّ بـمـن هـجـر الـغـواة مـظـاهـرا

وقال:

واخش الملوك وياسرها بطاعتها فالملك للأرض مثل المطر الساني
إن يظلموا فلهم نفع يعاش به وكم حمود برجل أو بفرسان
وهل خلت قبل من جور ومظلمة أرباب فارس أو أرباب غسان

٣٥ - رأيه في اختلاط الأمم والأنساب

ينسب الولد إلى أبيه عند أكثر الأمم من عرب وعجم وبعضهم نسبه إلى أمه كالروم على ما يقوله أبو العلاء إذ قال:

ولحب الصحيح آثرت الروم انتساب الفتى إلى أمهاته
جهلوا من أبوه إلا ظنوناً وطلى أوحش لاحق بمهاته

ولا أعلم أمة اعتاد أبناؤها الانتساب إلى أمهاتهم في زماننا هذا ولعل فريقاً من الروم كان في أيام أبي العلاء ينتسبون إلى أمهاتهم فانقرضوا أو تركوا اليوم هذه العادة فإن أبا العلاء ثقة لا يتكلم رجماً بالغيب. على أنه لا فرق في الحقيقة بين الانتساب إلى الأب والانتساب إلى الأم لأن الولد في خلقه الطبيعي يتكون من الوالدين كليهما ويأخذ جبلته ممزوجة من الاثنين فليس أحدهما أولى به من الآخر. وإن كان حق أمه عليه أكبر من حق أبيه.

كانت العرب قبل الإسلام من أشد الناس تمسكاً بالأنساب ومن أحرصهم على حفظها حتى جاءها الإسلام فدانت به. ولما كانت الديانة الإسلامية شعوبية المغزى في جميع أحكامها عدا الإمامة ساوت بين أهلها وما تركت فضلاً لعربي على عجمي إلا بالتقوى. فكانت هذه المساواة من أكبر الدواعي إلى اختلاط العرب بغيرهم من الأمم اختلاطاً لم يقف عند المعاشرة بل تجاوزها إلى المصاهرة.

ولقد زاد هذا الاختلاط اتساعاً ما كان للعرب من الفتوح الإسلامية وما أحل للغزاة من سبايا الأمم المحاربة وما أبيح في الديانة الإسلامية من تملك الجواري وتسريها زيادة على الزوجات الأربع التي أجيزت لكل واحد من الرجال فهذه الأمور كلها قد أنتجت توسع العرب في مخالطتهم للعجم بالمصاهرة إلى يومنا

هذا. حتى استحالت الأنساب واختلطت الأحساب بحيث لم يبقَ من عربي صريح خصوصاً في الحواضر من أهل المدن والأمصار.

إذ لا ريب أن الولد يرث نصف خلقه وخلقته من أمه فإذا تزوج عربي عجمية كان ابنه نصف عربي أو نصف عجمي وإذا تزوج الابن عجمية أيضاً كان ثلث ابنه عربياً وكان ثلثاه عجمياً وهلم جرا. وكذلك الأمر إذا عكسناه بأن يتزوج العجمي عربية فيكون ابنه نصف عجمي ونصف عربي وإذا تزوج أيضاً الابن عربية أيضاً فيكون ثلث ابنه عجمياً وثلثاه الآخران عربيين وهلم جرا ـ فبهذا يجوز أن يستحيل العربي عجمياً وبالعكس. وإذا أضفنا إلى المصاهرة المعاشرة أيضاً التي تكتسب بها الأخلاق وتتحول بها الطباع والعادات حتى اللغات لم يبقَ ما يدعو إلى العجب من استحالة العربي عجمياً والعجمي عربياً على الوجه الذي ذكرناه آنفاً.

ولا ينكر هذا منكر لأن الوراثة الطبيعية أمر أثبته العلم الصحيح. وما قال به العلم من أمر النزوع وأن الولد قد ينزع إلى أحد أجداده الأقدمين لا يكفي لبقاء النسب العربي على أصله الأول. وأما أولاً فلأن النزوع نادر وأنه ثانياً فلأنه على ندرته لا يكون إلى جد معين وأما ثالثاً فلأنه لا يختص بالأجداد من جهة الأب بل قد يكون إلى الأجداد من جهة الأم أيضاً.

هذا، واستحالة الإنسان في الأعراق على الوجه الذي ذكرناه أمر واقع ومشاهد بين الناس. ولقد حضرت مرة بعض المجالس في القسطنطينية قبل الحرب العامة فرأيت بين الجالسين شيخاً زنجياً شديد السواد كأنه بعض النوبة وكان الحاضرون يحترمونه وهو يكلمهم بالعربية العامية على لهجة أهل الحجاز. فلما خرج سألت عنه صاحب المحل وهو عبيد الله نائب أزمير في البرلمان العثماني فقال لي هو فلان أحد شرفاء مكة ولا أتذكر اسمه الآن. فقلت في نفسي سبحان الذي يمسخ الطوال البيض من آل هاشم إلى زنجي أسود كهذا.

وكان أبو العلاء يرى هذا الرأي. ولنذكر لك الآن ما قاله في هذا الباب. قال:

والفسد جوهر الأحساب أشب كما فسدت من الخيل العراب

الأنسب اختلاط القوم بعضهم ببعض والخيل العراب هي الكرائم السالمة من الهجنة أي ليست من البراذين وأحدها عربي. وقال:

استنبط العرب لفظاً وانبرى نبط يخاطبونك من أفواه أعراب

وقال:

تشابه النجر فالرومي منطقه كمنطق العرب والطائي مرطان

قد قلنا إننا إذا أضفنا إلى المصاهرة المعاشرة استحال كل شيء حتى اللغة فأبو العلاء بهذين البيتين المتقدمين يشير إلى هذا فالعربي صار نبطياً في لفظه والنبطي صار يتكلم بكلام الأعراب. والنبط جيل من العجم كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقين والبطائح هي ما تسميه العامة اليوم بالأهوار. وجاء في كلام أيوب ابن القرية (أهل عُمان عرب استنبطوا وأهل البحرين نبط استعربوا). ومرطان مفعال من الرطانة وهي التكلم بالأعجمية وتطلق الرطانة على كل كلام غير مفهوم وقال أبو العلاء:

غدا الناس كلهم في أذى نزج حياتك فيمن يزج

ولا تطلبن اللباب الصريح فقد سيط عالمنا وامتزج

ألم تر أن طويل القريض من متقاربه والهزج

سيط أي خلط يقال ساط الهريسة إذا أدار فيها المنشل لتختلط والبحر الطويل من الشعر يتألف من (فعولن مفاعيلن) وبحر المتقارب يتألف من (فعولن) فقط ثمان مرات إلا أنه لا يستعمل تاماً. فبحر الطويل ممزوج من كلا البحرين وقد ضربه أبو العلاء مثلاً لاختلاط العرب بالعجم وامتزاج بعضهم ببعض. ولا شك أن المتقارب والهزج لما امتزجا تبدلا وصارا بحراً آخر وهو الطويل. قال:

تمازج بالعرب الأعاجم والتقى على الغدر أنواع تلم وأجناس

أناس كقوم ذاهبين وجوههم ولكنهم في باطن الأمر نسناس

النسناس هم فيما يقال خلق على صفة الناس ينقزون كما ينقز الطائر ويرعون كما ترعى البهائم والعامة تطلق النسناس على نوع من القردة.

وقال يخاطب امرأ القيس:

استنبط العرب في الموامي بعدك واستعرب النبيط

كأن دنياك ماء حوض آخره آجن خبيط

وقال:

تشبه بعض ببعض فما تزال الشمائل قردية
قد امتزج العالم الآدمي بفورية مع نجدية
وأم النميري تركية وأم العقيلي صفدية
وزوج الكلابية الكاسكي وعرس الكلابي كردية

إن هذه الأبيات تصور لنا اختلاط العرب بالعجم أحسن تصوير والترك والصفد والكاسك والكرد أجيال من الناس. فلله در أبي العلاء ما أبعد نظره وما أنفذه بين الناس. وفي قوله «فما تزال الشمائل قردية» إشارة إلى أن القرد أصل الإنسان وجده الأعلى فكأن أبا العلاء قد سبق داروين إلى مذهبه.

٣٦ ـ رأيه في الجن

من المخلوقات الحية التي يستند الناس في وجودها إلى العقائد الدينية الجن والملائكة والمتعارف بين الناس هو أن الأرواح الخبيثة هي الجن والأرواح الطيبة هي الملائكة ومما يقال أيضاً إن الجن مخلوقون من نار وإن الملائكة مخلوقون من نور. والظاهر أن الجن لكونهم يمثلون الشر عند الناس جعلوا من النار وأن الملائكة لكونهم يمثلون الخير عندهم جعلوا من النور وكلا المخلوقين ليسا من المرئيات وإنما يستند الناس في وجودهما إلى عقائدهما الحاصلة بالتلقين كما قلنا آنفاً. وهل هما نوع واحد من المخلوقات سمي الطالح منهما جنياً والصالح ملكاً أم هما نوعان كل منهما غير الآخر. وإذا نظرنا إلى قصة إبليس الذي هو شيخ الجن وكبيرهم وشيطان الشياطين وأنه كان من الملائكة فعصى أمر الله فطرد ولعن وجعل من المنظرين علمنا أنهما نوع واحد انقسم إلى قسمين صالح وطالح أو طيب وخبيث. أما أبو العلاء فقد قال:

قد عشت عمراً طويلاً ما علمت به حساً يحس لجني ولا ملك

ولما كان أبو العلاء كفيف البصر لم يقل ما رأيت جنياً ولا ملكاً لأن الرؤية إنما تكون بالبصر وهو فاقده بل قال (ما علمت به حساً لجني) فلله دره ما أبصره بدقائق الكلام.

وقال:

واخش المليك ولا توجد على رهب إن أنت بالجن في الظلماء خشينا
فإنما تلك أخبار ملفقة لخدعة الغافل الحشوي حوشيتا

الحشوي من كان من حشو العامة كالسوقي. وقوله حوشيت أي حاشاك أن تكون منهم.

وقال:

أبالقدر المتاح تدين جن تسمع غير هائبة الرجوم
وتعلم أن ما لم يقض صعب فما تخشى المنية في الهجوم

لأن الموت قدر من الأقدار والأمور المقدرة لا بد من وقوعها في حينها بلا تقديم ولا تأخير ولذا لم يبقَ للخوف من الموت معنى عند من يقول بالقدر. وفي ذلك قال الإمام علي بن أبي طالب:

في أي يومي من الموت أفر أيوم ما قدّر أم يوم قدر

وأبو العلاء بهذين البيتين يقول سائلاً أتدين الجن بالقدر مثلنا فتكون جريئة على استراق السمع غير خائفة من الرجوم والظاهر أن الاستفهام إنكاري. وقال:

إن لم يكن في سماء فوقنا بشر فليس في الأرض أو ما تحتها ملك

إن المتعارف بين الناس هو أن الملائكة تكون في السماء لا في الأرض فأبو العلاء في هذا البيت يقول بعدم وجود الملائكة في الأرض قياساً على عدم وجود البشر في السماء فإذا لم يكن في السماء بشر فليس في الأرض ملائكة لأن الملائكة من شأنهم أن يكونوا في السماء كما أن البشر من شأنهم أن يكونوا في الأرض. ولعله أراد بهذا القول تفنيد ما جاء في الأخبار من أن الملائكة تحت الأرض. فعن ابن عباس أن نافع بن الأزرق سأله هل تحت الأرضين خلق قال نعم قال فما الخلق قال إما ملائكة أو جن. كما في الكشاف للزمخشري.

٣٧ ـ رايه في الخرافات

الخرف هو فساد العقل من الكبر. والخرافة حديث مستملح كاذب والمشهور أنها الحديث الباطل مطلقاً. وخرافة بدون (ال) رجل من عذرة اختطفته الجن فيما

زعموا ثم رجع إلى قومه وأخبر بما رأى منها فكذبوه حتى صاروا يقولون لكل ما لا يصدق من الأحاديث (حديث خرافة) والخرافات كثيرة عن الناس وقد تعرض أبو العلاء للخرافات فذكر في لزومياته بعضها وإليك ما قال:

وقد كذبوا حتى على الشمس أنها   تهان إذا حان الشروق وتضرب

أراد قول أمية بن أبي الصلت الثقفي في قصيدة له مشهورة:

والشمس تطلع كل آخر ليلة   حمراء يصبح لونها يتورد

تأبى فما تبدو لنا في شرقها   ألا معذبة وإلا تجلد

وقد جاء في أخبار القصاصين أنها لا تريد الإشراق فتسوقها الملائكة قسراً وذلك من الأقاصيص الإسرائيلية.

وقال:

قد صدّق الناس ما الألباب تبطله   حتى لظنوا عجوزاً تحلب القمرا

أناقة هو أم شاة فيمنحها   عما تغيث به الأضياف أو غمرا

وحدثتك رجال عن أوائلها   فاسمع أحاديث مين تشبه السمرا

وقال في أقاويل المنجمين:

ينجمون وما يدرون لو سئلوا   عن البعوضة أنى منهم تقف

وفرقتهم على علاتهم ملل   وعند كل فريق أنهم ثقفوا

وقال في أخبار المعمرين:

وادعوا للمعمرين أموراً   لست أدري ما هن في المشهور

أتراهم فيما تقضى من الأيا   م عدوا سنيهم بالشهور

كلما لاح للعيون هلال   كان حولاً لديهم في الدهور

هكذا ينبغي وإلا فإ   ن العقل يثني في حالة المبهور

إن أخبار المعمرين ممن عاشوا تسعمائة عام أو ألف عام أو أكثر كثيرة وأشهر من جمع أخبار المعمرين أبو حاتم السجستاني وقد طبع كتابه في لندن ثم في مصر. وأبو العلاء أراد بهذه الأبيات تأويل ذلك بأنهم كانوا يعدون الشهر سنة. وإلا فالعقل لا يقبله.

وقال:

خرصوا فقالوا إن عالم آدم ... قد كان يلفظ أنفساً إذ يعطس
فلذاك صار الحمد عند عطاسهم ... خلقاً لهم وأخو الحجى متنطس

الخرص الكذب والقول بالظن. والمتنطس كل من أدق النظر في الأمور واستقصى العلم بها. يقول إنهم قالوا قول خرص بأن الناس في عهد آدم كانوا إذا عطس أحدهم لفظ روحه في العطاس ومات فلذاك صار أحدهم إذا عطس ولم يمت حمد الله وشمته الناس. وهذه خرافة لا يقبلها العقل.

وقال:

لا تصغين إلى حاز لتسمعه ... فما يطيق لما أخفيت إبرازا
أراد إحراز قوت كيف أمكنه ... فظل يكتب للنسوان أحرازا

الحازي هو الذي ينظر في الأعضاء وخيلان الوجه يتكهن. والأحراز جمع حرز وهو العوذة والتميمة وما أشبه ذلك.

وقال في اعتقاد النساء بالمنجمين:

سألت منجمها عن الطفل الذي ... في المهد كم هو عائش من دهره
فأجابها مائة ليأخذ درهماً ... وأتى الحمام وليدها في شهره

وقال:

لو كان لي أمر يطاوع ولم يشن ... ظهر الطريق مدى الحياة منجم
يغدو بزخرفه يحاول مكسباً ... فيدير اسطرلابه ويرجم
وقفت به الورهاء وهي كأنها ... عند الوقوف على عرين تهجم
سألته عن زوج لها متغير ... فاهتاج يكتب بالرقان ويعجم
ويقولون ما اسمك واسم أمك التي ... بالظن عما في الغيوب مترجم
يولي بأن الجن تطرق بيته ... وله يدين فصيحها والأعجم
ألما يكر على معيشته الفتى ... إلا بما نبذت إليه الأنجم
رجم التنائف بالركاب أعز من ... كسب يحق لربه لو يرجم

وقال:

ما أقبح المين قلتم لم يشب أحد ... حتى أن الشيب إبراهيم عن أمم
كذبتم ونجوم الليل شاهدة ... إن الشيب قديماً حل في اللمم
هذا البياض رسول الموت يبعثه ... في كل عصر إلى الأجيال والأمم

جاء بهذه الخرافات أن إبراهيم أول من شاب وأنه لم يكن قبله الشيب في البشر فأبو العلاء يكذب هذا.

وقال:

تطع الطريق بمهمه ونظيره ... في المصر فعل منجم ومعزم

المعزم هو الذي يقرأ العزائم والرقى على المرضى والمجانين.

وقال:

ولست أقول إن الشهب يوماً ... لبعث محمد جعلت رجوما
فاسلك غرب فيك ولا تعود ... على القول الجراءة والهجوما

أحسن ما قيل في قوله تعالى (وجعلناها رجوماً للشياطين) أن معناه وجعلناها ظنوناً ورجوماً بالغيب لشياطين الإنس وهم المنجمون. وليس المراد بالمنجمين هنا علماء الفلك بل هؤلاء الذين يكذبون على الناس ويخدعونهم بالكلام عن طالعهم السعد والنحس ويكتبون لهم التعاويذ والأحراز ويرقمون لهم في ذلك أرقاماً من حساب الجمل ينكرها العقل والنقل.

وقال:

يحدثنا عما يكون منجم ... ولم يدر إلا الله ما هو كائن
ويذكر من شأن القِران شدائداً ... وفي أي دهر لم تبت القرائن

وقال:

متكهن ومنجم ومعزم ... وجميع ذاك تحيل لمعاش

وقال:

زعم الناس أن قوماً من الأبرار ... هولوا بالجو بالطيران
ومشوا فوق صفحة الماء هذا الإفك ... هيهات ما جرى العمران
ما مشى فوق لجة الماء لا السعدان ... فيما مضى ولا العمران

أراد بالسعدين سعد بن أبي وقاص القرشي الزهري واسم أبي وقاص مالك وسعيد بن زيد القرشي العدوي وإنما قال السعدان على التغليب وكذا العمران وهما أبو بكر وعمر بن الخطاب وهؤلاء الأربعة من كبار الصحابة.

٣٨ ـ رأيه في الرفق بالحيوان

لا نعجب إذا رأينا في البشر من يعبد البقر. لأن البقرة أنفع حيوان للإنسان. والإنسان كما قيل عنه في المثل العامي (أحبك يا نافعي) ولا غرابة في أن يجر حب المنفعة صاحبه إلى عبادة نافعة وحب المنفعة ناشئ من حب النفس. فالإنسان إذا عبد البقرة فحب نفسه من أسباب عبادته إياها.

ولكنا نعجب كل العجب إذا رأينا إنساناً كأبي العلاء قد ملئت نفسه رحمة ورأفة فأصبح يرق لكل ذي روح حتى المضر له كالبرغوث. إذ قال رحمه الله:

تسريح كفي برغوثاً ظفرت به ... أبرُّ من درهم تعطيه محتاجا
لا فرق بين الأسكّ الجون أطلقه ... وجون كندة أمسى يعقد التاجا
كلاهما يتوقى والحياة له ... حبيبة ويروم العيش مهتاجا

الأسكّ الأصلم أي الذي ليس له أذن ناتئة كالدجاج وسائر الطير. والجون الأسود وأراد بالأسكّ الجون البرغوث. وجون كندة لقب ثور بن عفير وهو أبو حي من اليمن.

يقول لا فرق بين الجون الأسكّ وجون كندة كلاهما يتوقى الموت ويحب الحياة فليس جون كندة أحق بالرحمة من الجون الأسكّ أي البرغوث.

نحن نرى البرغوث مضراً لنا لأنه يمتص دمنا ولكنا نتجاهل أنه حيوان يريد أن يعيش مثلنا. نحن مغرورون بأنفسنا كل الغرور. نرى أنفسنا أشرف المخلوقات ولكنا نتغافل عن حقيقة أننا لم نرَ برغوثاً عدا على برغوث مثله فقتله ليحوز ما عنده ولم نرَ أسداً افترس أسداً من جنسه ولا صقراً انقض على صقر مثله ليأكله. ولكنا في كل يوم نرى إنساناً يقتل إنساناً مثله ليحوز ما عنده فهو يمشي له الفراء ويتسور له الجدران ويقطع عليه الطرق ليقتله ويحوز ما عنده ويستلب ما في يده. يفعل الإنسان أفظع الفظائع وأشنع الجنايات كل ذلك ليعيش ولكنه مع ذلك كله أشرف المخلوقات.

ليس في الطبيعة شريف ولا وضيع كما أنها ليس فيها خير ولا شر وإنما هي كون وفساد بين متفاعلات من متحدات ومفترقات ومؤتلفات ومختلفات ومندفعات ومنجذبات. وكلها سواء وكلها يريد لنفسه البقاء جارياً في سبيل النشوء والارتقاء وكلها يميل بطبيعته إلى ما يلائمه وينفر عما لا يوافقه. فإذا كان البرغوث لا يحق له أن يمتص دمنا ليعيش به فبأي حق نعدو نحن على هذه المخلوقات من سارح في الأرض وطائر في الهواء وسابح في الماء فنقتلها لنعيش بها.

هكذا كان يفتكر أبو العلاء عند تسريحه البرغوث وهكذا كان ينظر إلى المخلوقات الحية فلم يحرم على نفسه اللحم وحده بل حرم على نفسه لبن الشاة الذي تدره لطليها أيضاً وحرم على نفسه عسل النحل الذي جمعته لنفسها لا لغيرها. وإليك بعض ما قال في ذلك:

روح ذبيحك لا تعجله ميتة | فتأخذ النحض منه وهو يختلج
هذا قبيح وعلمي غير متسق | بما يكون ولكن في الثرى ألج
والناس من أجل هذا الأمر في ظلم | وما أؤمل أن الفجر ينبلج

وقال:

وسبان أمّ بزة وحمامة | غدت ولداً في مهده وغدت بجّا
فلا تبكرن يوماً بكفك مدية | لتهلك فرخاً في مواطنه دجا

البج فرخ الحمام. ودجّ أي دب.

وقال:

أحسن إلى الناقة الوجناء تبعثها | فيما تشاء وأكرم عشرة الفرس
واردد عصاك عن السوداء ماهنة | وارلق بعبدك في المصطاف والقرس

وقال:

توخ الأجر في وحش وإنس | ففي كل النفوس مرام أجر
ولا تجنبني الإحسان ضناً | إذا ما كان نجرك غير نجري
ولن تلقى كفعل الخير فعلا | ولا مثل المثوبة ربح تجر

وقال:

تصدق على الطير الغوادي بشربة
من الماء واعددها أحق من الإنس

فما جنسها جان عليك أذية
بحال إذا ما خفت من ذلك الجنس

وقال:

وابك على طائر رماه فتى
لاهٍ فأوهى بفهره الكتفا

أو صادفته حبالة نصبت
فظلّ فيها كأنما كتفا

بكرّ يبغي المعاش مجتهداً
فقص عند الشروق أو نتفا

كأنه في الحياة ما فرع الغصن
فغنى عليه أو هتفا

وقال:

ولولا أنكم ظُلُمٌ غواة
لصدكم الذكاء فلم تذكوا

كأنكم بني حواء وحش
تضمنها السماوة والإبك

وقال:

أبى الله أخذي در ضأن وماعز
وإدخالي الأمر المضر على السخل

وقال:

لا أشرك الجدي في در يعيش به
ولا أروع بنات الوحش والضان

وقال:

غدوتَ مريض العقل والدين فالقنى
لتسمع أنباء الأمور الصحائح

فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً
ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح

وابيض أمات أرادت صريحه
لأطفالها دون الغواني الصرائح

ولا تفجعنّ الطير وهي غوافل
بما وضعت فالظلم شر القبائح

ودع ضَربَ النحل الذي بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائح

فما أحرزته كي يكون لغيرها
ولا جمعته للندى والمنائح

مسحت يدي من كل هذا فليتني
أبهت لشأني قبل شيب المسائح

وقال:

يا ضارب العود البطيء وظهره
لا وزر يحمله كوزر الضارب

ارفق به فشهدت أنك ظالم
في ظالمين أباعد وأقارب

وقال:

لقد رابني مغدى الفقير بجهله ... على العير ضرباً ساء ما يتقلدُ
يحمله ما لا يطيق فإن ونى ... أحال على ذي فترة يتجلد
يظل كزانٍ مفترٍ غير محصن ... يقام عليه الحد شفعاً فيجلد

وقال:

لو حاورت الضأن قال حصيفها ... الذئب يظلم وابن آدم أظلم
ويزيده عذراً لدينا أنه ... سدران ليس بعالم ما تعلم
تهوى سلامتنا ونرعى سرحنا ... وحراب ضار من حرابك أسلم
أظفارك استفلت على أظفاره ... بأساً وتلك وفت وهذي تقلم

وفت أي طالت. يقول إن أظفار الذئب طويلة لأنها لا تقلم ومع ذلك فهي أسلم من أظفارك التي تقلم ولا تطول.

٣٩ ـ رأيه في الخمر

لما كان أبو العلاء يحترم العقل ويجعله للإنسان إمامه المطاع ومرجعه في جميع الأمور وله الحكم في كل شيء وكانت الخمر مرزءة للعقل ومنقصة له كرهها وعافها وعاب من شربها. وكيف لا يتجنها وقد زهد في الدنيا وترك لذاتها ولزم بيته واعتزل أهلها واجتنب خلاطهم ومجالستهم والخمر إنما تطيب بالمنادمة وسماع القيان ومغازلة الحسان وكل ذلك ليس من دأب أبي العلاء. فلا عجب إذا رأيناه يعافها ويوسع شاربها ذماً وتقريعاً. وإليك بعض أقواله فيها وفي شاربها:

لو أنك مثل ما ظنوا كريم ... لما فتنتك بنت الكرم هذي
ولا أصبحت فاقد كل عقل ... تباذي في المجالس أو تهاذي

وقال:

إن كؤوس المدام تشبهها الســ ... ـيوف والموت في مضاربها
شموسها شمس باطل شرقت ... فلا يكن فوك من مغاربها
ونملها إن تدب في جسد ... أضر للنفس من عقاربها
وكل ما أذهب العقول وإن ... خالفها فهو من أقاربها

وقال:

ما للفتى عقرت حجاه وماله ... حمراء صافية فقبل عقار
قرعت بماء وهي ذائب عسجد ... فطفت عليه من اللجين نقار
لو كان قدساً ثم هبت ريحها ... بهضابه لم يبق فيه وقار
لو يحمل الشرب الرواسي أوهموا ... أن ليس فوق ظهورهم أوقار

النقار المذاب من الفضة وقدس جبل عظيم بنجد وأوقار أثقال.

وقال:

والراح تجعل مر العيش عندهم ... حلواً وقد ذكرتهم أول المقر
وأغنت الشرب إلا من جميل نهى ... من يفتقر منه يوجد شر مفتقر

وقال:

استعدت الخمر من أفعال شاربها ... إلى المليك فقالت شجٌّ ثم قتل
ماذا تريدين منه قد ظفرت به ... ألم تريه صريعاً في التراب يتل

إذا مزج الشارب الخمر بقليل من الماء قيل شجها فهي المشجوجة وإذا مزجها بما يعادل نصفها من الماء قيل قتلها فهي المقتولة. فأبو العلاء يقول إن الخمر استعدت أي استغاثت وطلبت النصرة من أفعال شاربها وهي الشج والقتل. ثم قال لها ماذا تريدين منه فإنك قد قتلته وها هو صريع يتل في التراب.

وقال:

يقول الناس إن الخمر تودي ... بما في الصدر من هم قديم
ولولا أنها باللب تودي ... لكنت أخا المدامة والنديم

وقال:

لقد خدعتني أمُّ دفر وأصبحت ... مؤيدة من أم ليلى بسلطان
إذا أخذت قسطاً من العقل هذه ... فتلك لها في ضلة المرء قسطان

أم دفر كنية الدنيا والدفر النتن. وأم ليلى كنية الخمر.

وقال:

أياتي نبيٌّ يجعل الخمر طلقةً ... فتحمل ثقلاً من همومي وأحزاني

وهيهات لو حلت لما كنت شارباً ... مخففة في الحلم كفة ميزاني

وهنا ننهي هذه الرسالة التي لم نقصد بها إلا التنويه بأبي العلاء شاعر البشر بل شاعر الكون بما له من الفضل التالد والذكر الخالد ونختمها ببيتين له يدلان على أنه كان مبعداً في افتكاره كل الإبعاد:

لا تأمنن من الدهور تغيراً ... حتى تكون ظباؤها كذئابها

ويصير في شيبان مجنى غرسها ... ويعود مسقط ثلجها في آبها

شيبان اسم لكانون الأول وهو أول شهور فصل الشتاء. وقيل له شيبان لابيضاض الأرض فيه بالثلج والصقيع. وآب من أسماء الشهور الرومية وهو آخر فصل الصيف. ومعنى البيتين ظاهر.

انتهى.

الفلوجة ٣ كانون الأول ١٩٣٧

معروف الرصافي

على باب
سجن أبي العلاء

«جعلت هذا عنواناً لهذه الرسالة
التي تحتوي على ملاحظات
علقتها على أقوال الدكتور طه حسين في كتابه
«مع أبي العلاء في سجنه» وألحقتها برسالة التعليقات السابقة».

الأعظمية ٢٨ حزيران ١٩٤٢

معروف الرصافي

على باب سجن أبي العلاء

«مع أبي العلاء في سجنه»

هذا عنوان كتاب كتبه الدكتور طه حسين ونشره سنة ١٩٣٩ غير أني لم أطلع عليه ولم أقرأه إلا في حزيران سنة ١٩٤٢.

وذلك أني كنت عند أحد أصدقائي فقال لي: وقد جرى ذكر أبي العلاء، هل قرأت «مع أبي العلاء في سجنه» للدكتور طه حسين؟ فقلت: لا! ولا علم لي بكتاب هذا عنوانه. فقال: عندي نسخة منه فهل تحب أن تطالعه؟ قلت: أمثلي يسأل هذا السؤال! وأبو العلاء بلزومياته كان أستاذي ومرشدي إلى الحقيقة منذ أيام الصبا، أيام كانت لزومياته قرآني الثاني أعبد الحقيقة بتلاوتها كما أعبد الله بتلاوة القرآن.

وكيف لا أحب، بل كيف لا أتهالك على مطالعة كتاب كتبه أبو العلاء الثاني عن أبي العلاء الأول؟! ومن ذا يكون أعرف بأبي العلاء من أخيه في العلم والأدب وفي أحد سجنيه؟

عندئذٍ قام صاحبي فجاء بالكتاب وألقاه إليّ، فابتهجت لأني قد ألقي إليّ كتاب كريم، وها أنا أكتب هذه الكلمة وقد أتممت الكتاب مطالعة بتدبر وإمعان، أكتبها معجباً به غير متعجب منه: لأن الدكتور عودنا أن نراه من حين إلى آخر يغوص في لجج أبحاثه العلمية والأدبية فيخرج لنا منها درراً ثمينة، وقد قيل إذا عرف السبب بطل العجب.

على أن كلاً من ثبوت إعجابي وانتفاء تعجبي لا يمنعني من أن أخالف الدكتور

في بعض آرائه، لأني أحب أن أكون في الرأي حراً، وأن لا أكون مقلداً إلا فيما لا يناله إدراكي ولا تبلغه معرفتي، عملاً بما جاء في الحديث «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون» على أن الدكتور لا تنقص فضله المخالفة كما لا تزيده الموافقة. خصوصاً إذا كنت لم أكتب ما كتبت إلا تحرياً للحقيقة مع احترامي لآرائه في مثل هذه الأمور التي هو ابن بجدتها[1] وأبو عذر[2] الكلام عنها. وها أنا أثبت ذلك للقارئ في هذه الكراسة عسى أن يكون فيها ما يهدي إلى الصواب، وينفع في هذا الباب.

وقد جعلت عنوانها: «على باب سجن أبي العلاء».

الأعظمية ٢٨ حزيران ١٩٤٢

معروف الرصافي

لزوم ما لا يلزم

من المعلوم أن أبا العلاء قد قيد شعره في ديوانه «اللزوميات» بقيد يقال له «لزوم ما لا يلزم» وهو أن يجعل القافية ذات رويين، فإذا كان رويها باء مثلاً، وكان الحرف الذي قبلها راء كما في «الضرب» التزم أن يكون ما قبل الباء راء في جميع القوافي إلى آخر القصيدة، فيأتي في القوافي بالضرب، والغرب، والكرب، وهلم جرا. فتكون القافية كأنها ذات رويين بمعنى أن الحرف الذي قبل الروي ملتزم فيها كالروي، وإن كان لا يسمى روياً لأن الروي هو الحرف الأخير فقط.

ولا ريب أن ذلك قيد شاق في نظم القوافي لأنه يضيق على الشاعر مجاله في استعمال الكلمات فلا يأتي في القافية إلا بكلمة يكون ما قبل الحرف الأخير منها مماثلاً لما قبل الحرف الأخير من القافية التي تقدمتها، فيكون الشاعر مقيداً في القافية بقيدين: أحدهما الروي والثاني ما قبل الروي.

وإني أعتقد أن أبا العلاء هو أول من تعمد التزام ما لا يلزم في الشعر، وأن

---

(١) يقال عنده بجدة الأمر وهو ابن بجدته أي هو عالم به.

(٢) أبو عذر الكلام: مبتدعه أي لم يسبق إليه.

ذلك إن كان قد وقع في شعر قبله فإنما وقع اتفاقاً من دون قصد ومن دون التزام، لأني لم أرَ قبل أبي العلاء شعراً ألزمت قوافيه ما لا يلزم سوى الأبيات المشهورة (لكثير عزة)، وإني أستبعد أن يكون (كثير) تعمدها خلافاً لما قاله الدكتور، بدليل أن كل بيت منها لم يجئ مبنياً على قافيته بل جاءت قافيته مبنية عليه، وهذا يدل بوضوح على أن (كثيراً) لم يتعمد اللام فيها وإنما جاءت عفواً واتفاقاً، ولولا ذلك لوقع - ولو في بيت واحد منها - فيما وقع فيه أبو العلاء من جعله البيت تحت سلطان القافية، فإن ذلك لا ينجو منه في كل أبياته من تعمد في قوافيه لزوم ما لا يلزم.

وقد التزمت أنا في بعض قصائدي ما لا يلزم كقصيدة (صبح الأماني)[١] وكقصيدة (في إيلياء)[٢] وكقصيدة (إلى القزويني)[٣]، وإنما فعلت ذلك تقليداً لأبي العلاء وتشبهاً به، وقد قيل إن التشبه بالكرام حميد، لأني أحبه حب احترام وتعظيم، وإن خالفته في بعض ما ذهب إليه من أمر الحياة، وإني لا أذكره إلا بشاعر البشر، وشاعر الأرض والسماء كما قد قلت فيه من قصيدة:

حـــلّ فـــي ذروة الأدب آتـيـاً مـنـه بـالـعـجـب
لا تـقـل شـاعـر الـعـرب إنـه شـاعـر الـبـشـر
شـاعـر الأرض والـسـمـا هـو بـالـفـكـر مـذ سـمـا
أبـصـر الـحـق بـالـعـمـى لـم يـضـره عـمـى الـبـصـر

---

(١) التي مطلعها:
تبلج أفق الشرق من بعد ما أغبرا وكشر عن صبح الأماني مفترا
(٢) التي مطلعها:
أرى الأيام ظامئة وليت بغير دم الأنام تريد ريا
ومنها:
إذا ذكر العراق بكيت شجواً بدمع طم سائله الـقـريّـا
(٣) التي مطلعها:
قف بالديار الدارسات وحيها واقرأ السلام على جآذر حيها

لماذا تقيد أبو العلاء بلزوم ما لا يلزم

أراد الدكتور أن يعلل هذا القيد الذي قيد به أبو العلاء نفسه في اللزوميات فقال في مقاله رقم (٨) في الصفحة (١٠١): «وأول ما أواجهك به من ذلك وإنما أقدر أنك ستلقاه منكراً له ثائراً عليه هو أن اللزوميات ليست نتيجة العمل، وإما هي نتيجة الفراغ، أو ليست نتيجة الجد والكد وإنما هي نتيجة العبث واللعب، وإن شئت فقل إنها نتيجة عمل دعا إليه الفراغ، ونتيجة جد جر إليه اللعب».

ثم أخذ الدكتور توضيحاً لذلك يتكلم عن طول المدة التي قضاها أبو العلاء وحيداً في عزلته بلا جليس ولا أنيس، ويطنب في تفصيل ذلك وتعليله ليثبت أن ليس لأبي العلاء ما يملأ به فراغ أوقاته سوى هذا اللعب بالألفاظ والعبث بها على هذا النحو الذي أراد أن يشق به على نفسه كما قد شق عليها باعتزال الناس وترك الدنيا ولذاتها.

أما نحن فنقول: إن هذا القول من الدكتور مهما أيدته الأحوال والقرائن من حياة أبي العلاء فإنما هو ظن من الظنون التي لا تبلغ بصاحبها إلى علم اليقين، والظن قد ينقض بمثله أو بأقوى منه. ولدينا نحن من الظن في تعليل ذلك وتوضيحه ما هو أقوى من ظن الدكتور وأوسع، وإليك بيان ذلك:

من المعلوم أن أبا العلاء كان لا يقرأ ولا يكتب كما صرح به الدكتور أيضاً في كتابه. فعلمه الغزير بمفردات اللغة وبسائر آدابها لم يأته إلا من طريق السماع فليس عنده للعلم بذلك مورد سواه، ومن البديهي أيضاً أن جميع ما قاله أو أملاه من منظوم ومنثور لم يصدر إلا عن حافظته، فليس لها مصدر سواها. إذ من البعيد كل البعد أنه كان عند استعماله مفردات اللغة في منظومه أو منثوره يحضر قارئاً يقرأ له كتب اللغة ليأخذ منها ما يريد استعماله من الكلمات، بل كان لا يرجع في استعمالها إلا إلى حافظته لا غير، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن أبا العلاء كان من الحفظ بالمحل الأعلى الذي لا يدانيه مدان.

ثم نحن إذا نظرنا فيما تركه لنا أبو العلاء من منظوم ومنثور علمنا علم اليقين بأنه كان ذا علم غزير بمفردات اللغة وبسائر آدابها إلى حيث يستحق أن يعد الإمام

الأوحد فيها بين أهل زمانه، كما أن هذه الآثار تدل أيضاً دلالة قاطعة على أنه كان ذا حافظة واسعة وذاكرة قوية شاملة، وذكاء وقاد وفكر شاسع فعال، وبالجملة، إن هذه الآثار تدل بصراحة ووضوح على أنه كان ذا قدرة بيانية لا يعلو عليه فيها أحد من أهل زمانه.

ولا ريب أن أبا العلاء كان يعرف ما له من هذه القدرة ويشعر بها وبتفوقه على أقرانه فيها، فلذا أراد أن يقول لأهل الفصاحة واللسن من أهل زمانه: أيها الناس إنني أقيد نفسي في البيان بقيود تشق عليكم وأمشي مقيداً بها معكم في طريق البيان الذي تسلكونه فأسبقكم وأنا مقيد، وتعجزون عن اللحاق بي وأنتم مطلقون. وهكذا فعل في اللزوميات فكان المجلي[1] في حلبة البيان، وتركهم وراءه يخبون[2] وهم بين المصلي والسكيت.

فلماذا لا يجوز أن نقول بأن الذي حمل أبا العلاء على تقييد نفسه بهذه القيود هو هذا، لا ما يقوله الدكتور من أنه أراد أن يملأ بها فراغ أوقاته لاهياً لاعباً.

فإن قيل إن كان أبو العلاء قد فعل كان ذلك لإظهار تفوقه على أقرانه في البيان فإن ذلك يدل على زهو وعجب منه لا مزيد عليهما، ونحن لا نعلم شيئاً من ذلك في أخلاق أبي العلاء، بل كان أبعد الناس عن ذلك. قلت إنه لم يفعل ذلك تكبراً على أقرانه بل تهكماً بهم وبما يدعون من شرف وفضل في البيان، وذلك لأن أبا العلاء كان كما يدل عليه شعره في اللزوميات يذم الناس ويمقت ما هم عليه من أحوال ويكذّب ما يدّعونه من الفضل والشرف، ولا يستثني نفسه ولا يدعي أنه خير منهم، فكأنه أراد أن يقول لهم: إن كان ما تدعونه من فضل وشرف قائماً بهذا البيان الذي فيه تتشدقون فأنا أقدركم عليه وأعلمكن بفنونه، وأنا مع ذلك لا أدعي ما تدعون.

ثم إن هناك ما يدل على خلاف ما قاله الدكتور، فمثلاً: إن الذي تركه لنا أبو

---

(١) المجلي: هو السابق من الخيل في حلبة السباق. والمصلي: هو الذي يتلو السباق، والسكيت آخر خيل الحلبة.

(٢) الخبب: ضرب من العدو.

العلاء من آثاره المقيدة بهذه القيود، والتي هي محصول خمسين سنة من أيام عزلته ـ كما يقول الدكتور ـ كتابان أولهما الفصول والغايات المنثورة التي لم يوجد منها اليوم سوى جزء يسير، وثانيهما ديوان اللزوميات من الشعر المنظوم، على أنه لم يتقيد في الفصول والغايات بلزوم ما لا يلزم من أسجاعه كلها بل في بعضها. وهذان الكتابان وإن كبرا لا يملآن فراغ أوقاته التي كانت خمسين سنة، بل هذا الزمن الطويل يتسع بلا ريب لأكثر بكثير منهما، خصوصاً بالنسبة إلى ما علمناه لأبي العلاء من قريحة فياضة، وحفظ واسع، وذكاء لامع، وفكر فعال.

وأيضاً قول الدكتور: «إن هذه القيود شاقة وإن أبا العلاء أراد أن يشق بها على نفسه»، أما أنا فأظن ظناً يناهز[1] اليقين أنها لم تكن شاقة على أبي العلاء، نعم! هي شاقة على غيره، لأني لا أشك في سعة حفظه وقوة ذاكرته وإحاطة علمه، ولا ريب أن هذه الأمور تجعل ما يريد استعماله من مفردات اللغة ومن قواعد آدابها حاضرة لديه يغترف من بحرها ما شاء متى شاء، ولم يكن كما قال الدكتور يجهد نفسه في إيجادها ولا يتعب في نظمها وسبكها، بل كان ذلك يسيراً عليه وإن كان صعباً على غيره.

أما ما يقوله الدكتور من أنه بهذه القيود قد شق على قراء كتبه وأجهدهم في فهمها فصحيح، ولكنه غير مسؤول عن عجزهم ولا مأخوذ بمراعاة نقصهم، لأنه كان يرمي أولاً وبالذات إلى إعلامهم بأنه السابق المجلي فيهم وإن جرى مقيداً في مضمار البيان، ويرمي ثانياً وبالعرض إلى إصلاحهم وإفهامهم الحقيقة فيما هم عليه من دينهم ودنياهم، وليس عليه بعد ذلك أن يكون فهم ما يقوله شاقاً عليهم لقصر أبواعهم، وقصور أفهامهم.

قد يقال إن البلاغة من التبليغ، فإذا استعصى على السامع أو القارئ فهم معنى الكلام كانت صعوبة فهمه عيباً فيه، وكان خليقاً بأن يعد غير بليغ، فاستعصاء الفهم في شعر اللزوميات يبعده عن البلاغة ويجعله معيباً بقصوره عنها، فنقول: إن هذا صحيح، ولكن استعصاء فهم الكلام لا يعد في فن البلاغة عيباً إلا إذا كان ناشئاً من

---

(١) يناهز اليقين: يدانيه.

ضعف التأليف وسقم التركيب ورداءة التنسيق، أما إذا كان ناشئاً عن قصور السامع في اللغة وفي آدابها فلا، وأبو العلاء في لزومياته لا يخاطب السواد الأعظم من عامة الناس، وإنما يخاطب أقرانه من أهل العلم والأدب.

على أن شعر أبي العلاء في لزومياته لم يكن كله مما يشق فهمه على قارئيه وإن كانوا من أقل الناس ثقافة في العربية، بل فيه شيء كثير من الشعر الذي يكون معناه إلى الفهم أسبق من لفظه إلى السمع، ومن الشعر الذي تتجلى فيه بلاغة رائعة مع سهولة ممتنعة تمثل بمعانيها للقارئ أو السامع الحقيقة ناصعة بيضاء، لا غبار عليها كقوله مثلاً[1]:

وما دان الفتى بحجى ولكن ... يعلمه التدين أقربوه
وينشأ ناشئ الفتيان منا ... على ما كان عوده أبوه

وقوله[2]:

وأشرف من ترى في الناس قدراً ... يعيش الدهر عبد فم وفرج

وقوله[3]:

وحب النفس أعبد كل حر ... وعلم ساغباً أكل المرار

وقوله[4]:

قد تمادت على الفساد البرايا ... واستوت في الضلالة الأديان

وقوله[5]:

وزهّدني في هضبة المجد خبرتي ... بأن قرارات الرجال وهود

وقوله في ذم النفس[6]:

---

(١) اللزوميات، ج ٢: ٣٤.
(٢) اللزوميات، ج ١: ١٧٠.
(٣) اللزوميات، ج ١: ٣٢٦.
(٤) اللزوميات، ج ٢: ٢٨٨.
(٥) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٤.
(٦) لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٩٢ وفي الديوان: هم السباع.

هم الأسود إذا عنت فرائسها	وإن دعوت لخير حوّلوا حمرا

وقوله[1]:

ونحن في عالم ضيقت أوائله	من الفساد ففيّ قولنا فسدوا
وقد علمنا بأنا في عواقبنا	إلى الزوال ففيم الضغن والحسد

وقوله في كون الناس أسرى عاداتهم[2]:

والمرء ينكر ما لم تجر عادته	بمثله ثم يبغي الحوت في الغدر

وقوله في جهلهم[3]:

إني رأيت بني الزمان لجهلهم	في الدين أشباه النعام أو النعَمْ
لو قال سيد غضا بعثت بملة	من عند ربي قال بعضهم نعم

إلى غير ذلك من الشعر الذي تمتلك ألفاظه الأسماع بفصاحتها ومعانيه النفوس ببلاغتها، ولا أستريب في أن نصف اللزوميات أو أكثر من نصفها هو من هذا القبيل، لا كما يقول الدكتور من أن الجيد من شعر اللزوميات قليل.

ومما يجب التنبيه إليه أن هذه الصنعة اللفظية: أعني لزوم ما لا يلزم ولا تتجلى في البيت وحده، فإنك إن نظرت في كل بيت على انفراده لم تشعر فيه بلزوم ما لا يلزم، وإنما يظهر ذلك فيه بالنسبة إلى ما قبله وما بعده من الأبيات، فهو كالإيطاء والإقواء والإكفاء من الأمور التي لا تظهر إلا بالنسبة إلى المجموع، إلا أن هذه الثلاثة تعد من عيوب القافية بخلاف لزوم ما لا يلزم فإنه غير معيب، بل هو كالجناس وغيره من الصناعات اللفظية.

ومعلوم أن الصناعات اللفظية لا تحسن إلا إذا جاءت عفواً بلا قصد، ومتى التزمت في الكلام استثقلت ومجها الذوق إلا إذا كان صاحبها بارعاً في البيان كل البراعة كأبي العلاء فإن شعره المقيد بهذه الصناعة اللفظية في اللزوميات لا ينبو عنه الذوق وإن نبا عنه الفهم أحياناً بعض النبو، وما ذلك إلا لأن أبا العلاء بارع في فن

(١) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٧.
(٢) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣١١.
(٣) لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٧٤.

البيان، آخذ بناصيته من جميع الجهات، والشواهد على ذلك في اللزوميات كثيرة ولا حاجة إلى إيراد شيء منها، وإذا شئت فاقرأ القصيدة التي ذكرها الدكتور في كتابه مستعرضاً ما بها من بلاغة وما لها من روعة، وهي القصيدة النونية الملحقة بهاء ساكنة[1] والملتزم بها بحرف الضاد قبل الروي فإنك إذا قرأتها على طولها لم تلقَ من صناعتها اللفظية ما يمجه الذوق أو يستثقله السمع، بل تذهب في إنشادها مشاركاً الدكتور في استحسان ما لأسلوبها من طلاوة، وما في عباراتها من طراوة، وهذا ما لم نرَ شيئاً منه تيسر لغير أبي العلاء.

وأيضاً: علام يلجأ أبو العلاء إلى هذا القيد ليشق على نفسه من جهة، وليلهو لاعباً بالألفاظ من جهة أخرى، لكي يملأ بتلك المشقة وبذاك اللهو واللعب فراغ أوقاته الطويلة في عزلته الموحشة كما يقول الدكتور؟

لم يكن في إمكانه أن يترك هذا اللعب اللفظي الذي لا يجدي نفعاً، ويلعب لعباً آخر معنوياً نافعاً، مفصلاً، منوعاً، يملأ به فراغ أوقاته وعندئذٍ يستطيع أن يأتينا بدل هذين الكتابين بعشرين أو ثلاثين مجلداً من الكتب المشتملة على فنون شتى في العلم والأدب؟!

فإن قيل إن هذا يحتاج إلى طول الإملاء وإلى كثرة الكتّاب، وذلك غير ميسور، قلنا: ما لا يدرك كله لا يترك جله، فإن من استطاع أن يملي على الكاتب ساعتين أو ثلاث ساعات في كل يوم يستطيع أن يضاعف ساعات الإملاء فيجعلها ستاً ومن استطاع أن يحضر كاتباً واحداً يكتب له ما يمليه عليه يستطيع أن يحضر كاتبين يتناوبان كتابة ما يمليه عليهما، أو يتناوب هو الإملاء عليهما، فيملي على

---

(1) وهي:

صنوف هذي الحياة يجمعها ... طول انتباه ورقدة وسنه
دنياك لو حاورتك ناطقة ... خاطبت منها بليغة لسنه
ليفعل الدهر ما يهم به ... أن ظنوني بخالقي حسنه
لا تياس النفس من تفضله ... ولو أقامت في النار ألف سنه

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٣٠٣

هذا غير ما يمليه على ذاك، فيكتب كل منهما غير ما يكتبه الآخر في آن واحد كما يفعل لاعب الشطرنج الماهر حين يلاعب اثنين على رقعتين، أو ثلاثة على ثلاث رقاع.

فإن قيل إن هذه المضاعفة أيضاً لا تملأ فراغ أبي العلاء قلنا إن لم تملأ أوقاته الفارغة كلها فلا بد أن تملأ شطراً غير قليل منها، ويمكنه أن يملأ ما بقي من الشطر الثاني بالتفكير واستحضار ما يمليه على كاتبه أو كاتبيه، وعندئذٍ تكون أوقاته الفارغة شطرين، شطراً يسده الإملاء، وشطراً يسده التفكير والاستحضار.

وإليك شيئاً من التوضيح: إن اليوم عندنا من ليل ونهار ينقسم إلى أربع وعشرين ساعة فلكية، ولا شك أن أبا العلاء كان يأكل وينام ويصلي ويعبد الله كما قال في اللزوميات:

وأعبد الله لا أرجو مثوبته لكن تعبُّد تعظيم وإجلال

ولا يجوز أن نفرض للقيام بهذه الأعمال من أكل وشرب ونوم وعبادة وما يتبعها أقل من عشر ساعات في كل يوم فيبقى له من يومه أربع عشرة ساعة فارغة، فيشغل ست ساعات منها بالإملاء وست ساعات بالتفكير والاستحضار؛ ويترك منها ساعتين لمن يزورونه رغم أنفه من الناس فيجالسهم ويحدثهم ويحدثونه. وهذا منهج تقريبي فيجوز أن يأخذ من ساعات النوم لساعات العبادة وبالعكس، كما يجوز أن يأخذ من ساعات الإملاء لساعات التفكير والاستحضار وبالعكس.

أوليس من الجائز عقلاً وعادة أن يملأ أبو العلاء فراغ وقته اليومي بهذا العمل على هذا الوجه، بدلاً من أن يلعب بالألفاظ عبثاً، ويلجأ إلى صناعات لفظية لا طائل تحتها؟ أما ما يقوله الدكتور من أن هذه الصناعات اللفظية كانت عصر أبي العلاء وقبله شائعة يستحسنها الناس ويتنافس فيها الأدباء، فنقول لا نوافق الدكتور عليه، إذ لا يخفى أن الصناعات اللفظية المؤدية إلى الاهتمام باللفظ قبل المعنى إنما شاعت وتنافس فيها الشعراء فيما بعد القرن الرابع من أيام الجمود والانحطاط، لا في أيام النهوض والاعتلاء، ودواوين الشعراء المعاصرين لأبي العلاء والذين قبله تشهد بما نقول أصدق شهادة.

نحن لا ننكر أن هذه الصناعات اللفظية كان لها وجود في عصر أبي العلاء

وقبله، وإنما نقول إنها لم تكن شائعة ولا مرغوباً فيها ولا مما يعجب به الناس ويتنافس فيه الشعراء، ولو أن أبو العلاء يستحسنها ويميل في أدبه إلى جانبها لرأينا لها أثراً في ديوانه سقط الزند الذي نظمه قبل اللزوميات.

فنحن نرى أن الذي حمل أبا العلاء على تقييد نفسه في اللزوميات بهذه القيود اللفظية هو ما قلناه فيما مرَّ من أنه أراد أن يقول بلسان هذه القيود لنظرائه من أهل الفصاحة واللسن إنني أسلك معكم طريق البيان مقيداً بهذه القيود فأسبقكم فلا تستطيعون اللحاق بي وأنتم مطلقون، ولا أقول لكم هذا مفتخراً بل أقوله متهكماً بما لكم في البيان من فضل تفتخرون به وتتبجحون، لأني أرى فضلكم هذا لا خير فيه إن لم يقترن منكم بنفوس زكية وقلوب طاهرة نقية.

وبعد، أفليس هذا الظن منا أقوى من ظن الدكتور، وأفكار أبي العلاء في اللزوميات تؤيدنا كل التأييد؟

على أن الدكتور حفظه الله لم يهمل ظننا هذا بتاتاً، بل تكلم فيه وجعله شريكاً لظنه في التعليل، إذ قال في الصفحة (١٠٩) من كتابه: «لم يرد أبو العلاء أن يعذب نفسه ويشق عليها وعلى الناس فحسب، وإنما أراد مع ذلك أن يسلي نفسه ويرفه عليها، يبهر الناس ويكرههم على إكباره والإعجاب به».

فقوله، «ويبهر الناس...» يشير إلى ما قلناه من بعض النواحي، لأن أبا العلاء الذي عرفنا أخلاقه باللزوميات أجل وأعلى من أن يريد من الناس إكباره والإعجاب به، والعجيب في عبارة الدكتور هذه أنه جعل أبا العلاء يحاول المشقة وما يناقضها من التسلية والترفيه بعمل واحد.

وقال أيضاً في الصفحة (١١٠): «أفتظنه لم يفعل هذا إلا لأنه أراد أن يروض نفسه على الجهد في الإنشاء؟ كلا! بل هو قد فعل هذا لذلك وليسلّي عن نفسه ألم الوحدة، ويهون عليها احتمال الفراغ، وليشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها فهو قادر على أن يسخرها لما يشاء ويصرفها كما يريد، ويعبث بها إن أراد العبث، ويجد بها إن أراد الجد بل ليعبث بها أثناء الجد في كثير من الأحيان».

أما نحن فلا نتفق مع الدكتور من عبارته هذه إلا في قوله «ليشعرها ويشعر

الناس بأنه قد ملك. . .» فإن هذا القول يجاري ما قلناه وإن كان على وجه هو غير الوجه الذي بيناه.

والفرق بيننا وبين الدكتور هو أنه جعل الفراغ مع العبث أصلاً لإيجاد اللزوميات، وجعل إظهار القدرة على البيان، والسيطرة على اللغة فرعاً مترتباً على إيجادها، أما نحن فننفي هذا الأصل بتاتاً، ونقول بأن ما جعله فرعاً هو الأصل لا غير.

وليت شعري إذا كان أبو العلاء كما يقول الدكتور، قد أراد باللزوميات إظهار مقدرته في اللغة واضطلاعه بعلومها وآدابها فأي معنى يبقى لاحتمال المشقة من هذه القيود التي هو قادر على الاضطلاع بها كل القدرة، وأي معنى يبقى للهو واللعب، وأي داع يدعو إلى القول بأن اللزوميات هي نتيجة الفراغ لا العمل؟

ثم أخذ الدكتور في الصفحة (١١١) من كتابه يتكلم عن عبث أبي العلاء الفلسفي فقال: «إنه لم يقف منه عند حد بل يتجاوز أحياناً إلى فنون أخرى من العبث»، قال: «ويكفي أن أنبه الآن على ألوان ثلاثة فيها تفكهة ممتعة حقاً». قال: «فأولها العبث بالنحو أو بالصرف أو بهما جميعاً، وأيسر الأمثلة لهذا العبث بيتاه المشهوران[1]:

ما لي غدوت كقاف رؤبة قيدت ... في الدهر لم يقدر لها أجراؤها

أعللت علة قال وهي قديمة ... أعيا الأطبة كلهم إبراؤها

وهنا أخذ الدكتور يوضح معناهما ويبين مراد أبي العلاء منهما بما لا حاجة إلى ذكره.

فنقول أولاً: كان العبث قبل هذا لفظياً في كلام الدكتور فصار هنا فلسفياً، وما أدري ما وجه هذه النسبة، ولعله جعله فلسفياً لتعلقه ببيان فلسفة أبي العلاء في اللزوميات، وتلك نسبة بعيدة. ثانياً: إن البيت الأول ليس فيه شيء من العبث بالنحو ولا بالصرف، وإنما فيه شيء من مصطلحات فن القوافي التي تكون إما مطلقة أي متحركة، وإما مقيدة أي ساكنة لا يجوز تحريكها، كبائية المتنبي:

---

(١) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٩.

أتاني الكتاب ابر الكتب فمعاً لأمر أمير العرب[1]

وللشاعر المشهور (رؤبة) قصيدة رويها القاف، وقوافيها مقيدة، ولما كان أبو العلاء مقيداً بسجنيه[2] لا إطلاق له منهما شبه نفسه بقاف رؤبة التي لا إطلاق لها أي لا يجوز تحريكها. وبالجملة أنه شبه نفسه بالقوافي المقيدة، وإنما خص بالذكر قاف رؤبة على طريق المثال، وإلا فلو قال كباء المتنبي لصح أيضاً.

وأما البيت الثاني فهو من العبث بالصرف، فإن من قواعد الصرف قلب حروف العلة بعضها إلى بعض بحسب ما تقتضيه الحركات في بنية الكلمة، ويقال في مصطلحات الصرفيين للفعل الذي فيه حرف علة معلول أو معتل، كما يقال صحيح لما خلا من ذلك. وقد شبه أبو العلاء جسمه المعتل يقال الذي هو فعل معتل اعتلالاً قديماً لا يرجى إبراؤه، وإنما قال: «وهي قديمة» لأنه قال من القديم تلفظ بالألف لا غير، وإنما افترض الصرفيون أن ألفها مقلوبة من الواو لأنهم اعتبروا المصدر وهو القول أصلاً للفعل ولغيره من سائر المشتقات فاضطروا إلى تعليل ألف الفعل بقولهم: إن (قال) أصلها (قول) تحركت فيها الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً لتناسب الفتحة التي قبلها، كما تقلب ياء في قيل لتناسب الكسرة. وقد افترض الصرفيون ذلك افتراضاً ليعرف به أصل الكلمة، وإلا فليس مرادهم حقيقته.

ومما يستأنس به هنا أن أحد المعلمين ذكر لتلاميذه أن (قال) أصلها (قول) فقلبت الواو ألفاً، فاعترض عليه أحدهم قائلاً إنني قرأت شعر الأقدمين كامرئ القيس وغيره من الشعراء فرأيتهم كلهم يقولون قال لا قول، ففي أي زمان كانت (قول) ثم صارت (قال)؟ فسكت المعلم ولم يحر جواباً لجهله بمراد الصرفيين من

---

(١) وهو مطلع قصيدة أرسلها إلى سيف الدولة جواباً على كتاب استقدمه فيه. ديوان المتنبي ١: ١١١.

(٢) يصف أبو العلاء سجونه بالبيتين التاليين:

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

وهما في ديوانه، ١: ١٦٠.

هذا القول إلا أنه تخلص من اعتراض التلميذ بأن زجره وانتهره وقال له إياك أن تقول كفراً كهذا[١].

إنني أستغرب من الدكتور جعله قول أبي العلاء في هذين البيتين من العبث الذي لا يصح أن يطلق إلا على فعل لا فائدة فيه لفاعله.

لقد قلت فيما تقدم: إن أبا العلاء في لزومياته لا يخاطب السواد الأعظم من عامة الناس، وإنما يخاطب أهل العلم والأدب الذين يعلمون ما هي القافية المقيدة وما هو الفعل المعتل، فلماذا يكون من العبث تشبيهه نفسه بهما في كلام يفهمه أهل العلم والأدب كل الفهم، خصوصاً إذا كان وجه الشبه بينه وبينهما ظاهراً عليهم غير خفي؟

ومن ذا الذي حظر على الشعراء أن يستعملوا مصطلحات العلوم في أشعارهم فيبتدعوا باستعمالها فنوناً خاصة من البيان الموجه إلى أهل العلم والأدب[٢].

---

(١) يفضح لنا المرحوم الرصافي بقصته هذه مشكلة من أهم مشاكلنا التعليمية في العراق. فهذه المعاملة السيئة وهذا الزجر هو والحق يقال عنوان التعليم في جميع مراحله حتى العالية منها. والرصافي خبير بهذه الشؤون فقد انخرط في سلك التعليم مراراً وقام بوظيفة التفتيش في وزارة المعارف فإذا روى هذه القصة فإنما يرويها عن خبرة واطلاع.

(٢) وقد سلك الرصافي في شعره هذا السبيل، فكم من المصطلحات العلمية وأسماء المخترعات ضمنها شعره فوصفها ودعا إلى استعمالها ونقلها. إسمع إليه يصف القطار:

وقاطرة ترمي الفضا بدخانها ... وتملأ صدر الأرض في سيرها رعبا
لها منخر يبدي الشواظ تنفساً ... وجرف به صار البخار لها قلبا
تمشت بنا ليلاً تجر وراءها ... قطاراً كصف الدّوح تسحبه سحبا
فطوراً كعصف الريح تجري شديدة ... وطوراً رخاء كالنسيم إذا هبّا

إلى أن يقول:

تعاليت يا عصر البخار منفلاً ... على كل عصر قد قضى أهله نحبا
فكم ظهرت للعلم فيك معاجز ... بها آمن السيف الذي كذب الكتبا
تظاهرت من فعل البخار بقوة ... يذلل أدنى فعلها المطلب الصعبا
وأقسم لولا الكهرباءة فوقه ... لقلت على كل القرى تِهْ به عجبا
متى ينشئ الشرق الذي أغير أفقه ... سحابة علم تمطر الشرف العذبا

واسمع إليه يحث الشرق لاقتناص العلم:

أيها الناس أن ذا العصر عصر الـ ... علم والجد في العلى والجهاد
عصر حكم البخار والكهربائيـ ... ـة و«الماكنات» والمنطاد

الديوان: ٢١٥.

ولا ريب أن هذا ضرب من ضروب البيان خاص بأهله، ألم يشك ابن عنين تأخره في دنياه بقوله:

كأني من أخبار إنَّ ولم يجز ... له أحد في النحو أن يتقدما

أولم يجبه من أجابه بقوله:

فلو كنت ظرفاً يا ابن عنين أوجبت ... لك الناس تقديماً عليهم محتما

أولم يهج أحد بني سليم من هجاه بقوله[1]:

أيها المدعي سليماً سفاها ... لست منها ولا قلامة ظفر

إنما أنت من سليم كواو ... ألحقت في الهجاء ظلماً بعمرو

أولم يحسن كل الإحسان من قال:

أفي الحق أن يعطى ثلاثون شاعراً ... ويحرم ما دون الرضا شاعر مثلي

كما سامحوا عمراً بواو مزيدة ... وضويق بسم الله في ألف الوصل

أولم يجد كل الإجادة الشاعر الذي استعان بمصطلحات أهل المنطق على تصوير ما أراد من معاني البيان إذ قال:

لا تخطبن سوى كريمة معشر ... فالعرق دساس من الطرفين

أوما ترى أن النتيجة دائماً ... تبع الأخسّ من المقدمتين

أولم يجد كل الإجادة أبو العلاء نفسه باستعماله مصطلحات أهل الحساب في بيت تصطك لبلاغته الركب إذ قال في اللزوميات:

سما نفر ضرب المئين ولم أزل ... بحمدك مثل الكسر يضرب في الكسر[2]

ذلك لأن الأعداد الصحيحة لا سيما المئات إذا ضرب بعضها ببعض تضاعفت كثيراً بينما إذا ضربت الكسور تناقصت كثيراً...

وهل يستطيع شاعر مفلق من الشعراء أن يبين لنا المعنى المراد في هذا البيت بعبارة أبلغ من عبارته، فكيف يكون هذا من العبث، بل كل ما هنالك

---

(١) البيت لأبي نواس في ديوانه: ٥٤٥.

(٢) لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٠٤.

هو أن هذا الضرب من البيان لا يصدر إلا من أهل العلم وأنه ضرب خاص بهم دون العامة.

ثم أخذ الدكتور يتكلم عن اللون الثاني واللون الثالث من عبث أبي العلاء، وبما أن هذه العجالة لا تحتمل التطويل نحيل القارئ بما قاله الدكتور في ذلك على كتابه فإنه متداول ويمكنه الرجوع إليه، غير أنا نقول مجملاً:

استبشع الدكتور من أبي العلاء إيراده الألفاظ مشتبهة ثم تفسيره إياها كما يفسر علماء اللغة ما يعرض لهم من الألفاظ المشكلة، وبنفس الأسلوب الذي يفسرون به الألفاظ.

وهذا الاستبشاع مفهوم من فحوى كلام الدكتور وإن لم يصرح به، وخلاصته أن عبارة أبي العلاء في هذا اللون من عبثه ليست بشعرية، بل هي مبتذلة يرددها علماء اللغة في تفسيرهم للألفاظ بـ(أي) وما أشبهها من عبارات التفسير.

أما نحن فنقول:

أولاً: نظن بل نعلم أن الدكتور لا يخالفنا إذا قلنا بأن أبا العلاء كان إماماً في علمه وأدبه، فهو إذن مجتهد غير تابع في ذوقه البياني لغيره من أهل البيان، فلم لا يجوز له أن يخالف ما عليه الناس من كون هذه العبارة التفسيرية مبتذلة غير شعرية، خصوصاً إذا كان في استعمالها لا يشذ عن مناهج البلاغة والفصاحة؟

ثانياً: لا ريب أن الشعر والنثر كلاهما كلام، وأنهما كلاهما يجريان في جميع أساليب البلاغة ومناهجها على حد سواء، فكل ما تجيزه أساليب البلاغة في النثر تجيزه في الشعر بلا ريب، إذ من المعلوم أن الشعر لا يمتاز عن أخيه النثر إلا بالوزن، ذلك لأنه إنما يصاغ لينشد أي ليتغنى به لا ليقرأ كما يقرأ النثر، وهذا هو سر تخصيصه بالوزن دون النثر، فإن قيل: ما تقول في الشعر المنثور؟ قلت: يجوز أن يكون النثر شعراً ولكن بالمعنى العام للشعر لا بمعناه الخاص، أي أنه شعر بمعنى أنه يؤثر في النفس تأثير الشعر، وإلا فالنثر مهما أثر في النفوس تأثيراً شعرياً فإنه لا يجوز اعتباره شعراً بالمعنى الخاص للشعر لأنه لا يقترن بالغناء لعدم الوزن فيه. وخلاصة القول أن الشعر والنثر كلاهما كلام، فلماذا نستبشع في الشعر ما لا

نستبشعه في النثر؟ بل يجب أن يكون الأمر بالعكس أي يجب أن نستبشع في النثر ما لا نستبشعه في الشعر، وأن نغتفر في الشعر ما لا نغتفره في النثر كما هو الواقع، فإنهم أجازوا في الشعر لضرورة الوزن ما لم يجيزوه في النثر.

ثالثاً: تقول العرب في كلامها: (ألوى فلان إذا صار إلى اللوى من الرمل) وتقول: (ألوى النبت إذا ذوى)، وقد افترض أبو العلاء في شعره أن رجلاً قال له: ألويت يا أبا العلاء، إذ قال[1]:

نوديت ألويت فانزل لا يراد أتى ... سيري لوي الرمل بل للنبت إلواء

فأراد هو أن يصرف هذه الكلمة إلى المعنى الثاني توصلاً بذلك إلى أمرين، فلسفي ولغوي، أحدهما إفهام مخاطبه بأن الناس قد كتب عليهم الفناء فلا بقاء لهم، والثاني إفهامه بما في اللغة من الكلمات المشتركة، ففسر ألوى بإلواء النبت وتم له ما أراد من المعنى، فأية بلاغة ضاعت بسبب هذا التفسير، وأية بشاعة حصلت على هذه العبارة؟!

وقد استعمل أبو تمام هذه الطريقة التفسيرية في شعره قبل أبي العلاء إذ قال يصف بلداً[2]:

بلد الفلاحة لو أتاها جرول ... أعني الحطيئة لاغتدى حراثا

تصدى بها الأفهام بعد صقالها ... وترد ذكران العقول إناثا

أنظر كيف استعمل (أعني) في تفسير جرول، وليس ذلك بشين في البلاغة.

أما النوع الثالث من هذا العبث فهو ما شدد به أبو العلاء على نفسه التقيد بالقيود اللفظية في بعض قصائده فلم يكتف بالتزام ما لا يلزم في القافية، بل زاد على ذلك أن جعل أول كل بيت من القصيدة مجانساً للقافية جناساً لفظياً في كل حروفها أو في بعضها، وهو كما قال الدكتور لم يفعل ذلك إلا مبالغة في إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة.

---

(١) اللزوميات، ١: ٢٥.

(٢) ديوان أبي تمام: ٦٣.

وأفاض الدكتور في بيان هذا «التكلف اللفظي» وتحليله والذي يظهر لنا من كلامه أنه غير ساخط عليه كل السخط، ولا راض عنه كل الرضى، سوى أنه يبتسم له ابتساماً يوشك أن يكون ضحكاً، بل إغراقاً في الضحك، ويقول في بعض كلامه إنه فعله للتسلية، والخلاصة أننا لا نستطيع أن نستخلص من كلامه رأياً صريحاً يقف به موقف مستحسن أو مستهجن.

أما نحن فنقول: إن أبا العلاء إن كان قد شدد على نفسه القيود في بعض قصائده في اللزوميات لا في أكثرها كما يقول الدكتور فإنه قد مشى غير مثقل بها، ولا معيٍ منها، ولا رازح تحتها، بل وفق إلى ما يريده منها أحسن توفيق، ولو أن غيره اقتحم هذه العقاب لما أمن فيها العثار ولا خرج منها بلا إعياء ولا رزوح، وهذا كل ما يقصده أبو العلاء من تقييد نفسه بها، فكأنه يقول بها لأهل الفصاحة واللسن: أنا المقيد السابق بينكم أتقدمكم وأنتم مطلقون، وأمشي على مهل فأسبقكم وأنتم في السير تغذون. فهو على ما نرى لم يقصد بها تسلية له عن ويلاته، ولا أراد لعباً يملأ به فراغ أوقاته.

أبو العلاء والتشاؤم

كل من كتب عن أبي العلاء في هذا العصر عزاه إلى التشاؤم، وعزا تشاؤمه إلى فقد بصره الذي جعله ساخطاً على الحياة لا يرى فيها خيراً، ولا يوجس منها إلا شراً.

ونحن لا نوافقهم على ذلك، بل نقول: إن كان المراد بالتشاؤم الذي يتهمون به أبا العلاء السخط على الحياة، وعلى ما عليه الناس في أحوالهم الدينية والدنيوية فصحيح أنه كان ساخطاً، ولكن سخطه هذا لا يعد تشاؤماً لأن التشاؤم في الحقيقة هو إساءة المرء ظنه في أمور لا يؤيده فيها العقل، ولا تعضده فيها التجربة والاختبار بل التشاؤم أكثر ما يكون مستنداً إما إلى الوهم وإما إلى الاعتقاد الباطل، فأما سخط أبي العلاء الذي نراه ظاهراً في جميع أقواله في اللزوميات فيؤيده العقل الصريح والفكر النافذ والاختبار الطويل والتجربة الصادقة. ومتى كان السخط كذلك كان سخطاً علمياً فلسفياً، لا ظنياً ولا وهمياً، فليس هو إذن من التشاؤم في شيء.

وإن المراد بالتشاؤم إساءة المرء ظنه في الأمور وميله إلى جانب الشر منها ميلاً مستنداً إلى العاطفة لا إلى العقل حتى يرى الحسن قبيحاً، والنافع مضراً، والجيد رديئاً فأبو العلاء لم يكن كذلك بل كان يحكم العقل دون العاطفة كما يدل عليه قوله[١]:

كذب الظن لا إمام سوى العقـ ... ـل مشيراً في صبحه والمساء

وكان كما تدل عليه أقواله في اللزوميات لا يماشي إلا الحق ولا ينفر إلا من الباطل ولا يتحرى إلا الحقيقة ولا يستنكر إلا القبيح ولكنه مع ذلك يجوز أن يكون مخطئاً في بعض آرائه وغير مصيب في بعض أفكاره، ومن ذا الذي كتبت له العصمة من الخطأ حتى تكتب لأبي العلاء؟ فالذي لا يروقنا أو لا نراه صحيحاً من آرائه في الحياة وما يتبعها إنما هو نتيجة الخطأ لا نتيجة التشاؤم.

ومهما يكن فمن المحقق أننا لم ترو لنا رواة الأخبار عن أبي العلاء ما رووه لنا عن الشاعر المشهور ابن الرومي ذلك الذي كان يوجس من كل شيء خيفة؛ ويتوقع منه شراً، ويتطير من كل شيء، فهذا هو التشاؤم الحقيقي الذي كان أبو العلاء بعيداً عنه كل البعد[٢].

التكرار في اللزوميات

لم يهجُ البشر هجاءً حقاً علمياً أحد كأبي العلاء في اللزوميات حتى إنه لم يستثن نفسه منهم بل يبدأ بها كما قال:

---

(١) لزوم ما لا يلزم ١: ٤٨.

(٢) الحقيقة فيما نعلمه أن أبا العلاء كان في كثير من أشعاره متشائماً ومهما كانت العوامل والدوافع فلا نستطيع أن ننكر تشاؤمه هذا، إسمع إليه يقول:

شاهدت قبرة نخفت تطيراً ... ما كل ميت - لا أبا لك - يقبر

لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٦٢

ويقول:

لا يتطيرُ بناعب أحد ... فكل ما شاهد الفتى طِيَرَة

لزوم ما لا يلزم، ١: ٣٠٢

ويقول:

وما طير اليمين بمبهجاتي ... فأخشى الهم من طير الشمال

لزوم ما لا يلزم، ٢: ١٩٨

وأشعاره في ذم الدهر كثيرة لا مجال لذكرها الآن..

بني الدهر إني إن ذممت فعالكم فإني بنفسي لا محالة أبدأ

وقال:

إن كان كل بني حواء يشبهني فبئس ما ولدت في الخلق حواءُ

فموضوع ذم الناس يتجلى لك في اللزوميات أكثر من غيره وكل مواضيع اللزوميات متكررة فيه، كما أن كل واحد منها متفرق في جميع قصائده، متكرر في كل صحيفة منه، وأكثرها تكراراً موضوع ذم الناس.

وقد رأيت الدكتور طه حسين عندما تكلم عن القيود التي قيد بها أبو العلاء نفسه في اللزوميات قال في الصفحة (١٣٤) من كتابه:

«فكان أول ما أنتج له هذا، التكرار والإعادة اللذين ينتهيان بالقارئ إلى ملل وسأم لا سبيل إلى وصفهما، ولا إلى احتمالهما إلا أن يكون القارئ من الذين يتخذون البحث صناعة، أو من الذين قد ألفوا التشاؤم كما ألفه أبو العلاء فهو لا يكره أن يبدي فيه ويعيد».

أما نحن فنخالف الدكتور في قوله هذا، وإن أدت هذه المخالفة إلى اتهامنا بأننا ممن ألفوا التشاؤم كما ألفه أبو العلاء فنقول:

قبل كل شيء نقول إن المتكرر في اللزوميات هو الموضوع لا المعنى، ذلك لأن كل موضوع من مواضيعها يشتمل على معانٍ مختلفة تجتمع كلها تحت ذلك الموضوع، فكل واحد من تلك المعاني يخالف الآخر بقالب سبكه وبطريق أدائه وبأسلوب بيانه وبالجهة التي تربطه بموضوعه، وبالنظر إلى هذا يكون كل معنى من المعاني ذات الموضوع الواحد إذا تكرر لا يتكرر بعينه بل بالموضوع الذي هو منه، فيكون بذلك غير المعنى الآخر الذي يشاركه في الموضوع.

لا ريب أن أداء المعنى الواحد بطرق مختلفة من البيان من الأمور التي قررها فن البلاغة، وأن التفاضل بين البلغاء لا يقع على الأكثر إلا في هذه الطرق المختلفة في أداء المعنى، وإلا فالمعاني التي يتداولها الشعراء أكثرها عام مشترك بينهم والمبتكر منها قليل نادر وعليه فتكرار المعنى الواحد بطرق مختلفة من البيان لا نسلم أنه ينتهي بقارئه إلى ملل وسأم لا سبيل إلى وصفهما ولا إلى احتمالهما كما يقول الدكتور، اللهم إلا إذا جرى الشاعر في تكراره على منحى واحد من مناحي

البيان وأسلوب واحد من أساليب البلاغة، أما إذا تفاوتت العبارات واختلفت الأساليب وتفننت التعابير فلا.

هذا ما نقوله في المعنى الواحد، فكيف إذا كان المتكرر موضوعاً واحداً عاماً مترامي الأطراف كموضوع ذم الناس مثلاً فإنه يشمل الكلام عن الفضائل والرذائل كلها، ويعم استشناع العادات والتقاليد بأسرها، فالمجال فيه واسع، والتكرار فيه بأساليب مختلفة وتعابير متنوعة غير ممل ولا مسئم.

وعلام نذهب بعيداً في هذه الدعوى وبين أيدينا القرآن. خذ القرآن واقرأ سورة منه (من السور الطوال طبعاً) ثم انتقل إلى ثانية ثم إلى ثالثة ورابعة فإنك بالنظر إلى الموضوع لا تشعر بأنك انتقلت من سورة إلى أخرى، لأنك تجد مواضيع الكلام متكررة في كل سورة على اختلاف في التعابير وتفاوت في التركيب وتجد هذه المكررات في الأكثر تشتمل على ذكر الأنبياء وما جرى لهم مع أقوامهم الكفار، وعلى ذكر الجنة والنار، والبعث والنشور، وعلى تقريع الكفار وتضليلهم بالشرك وإقامة الحجج على بطلان ما هم عليه من كفر وعناد، وإيعادهم بالعذاب الخالد في نار الجحيم، وعلى ذكر عظمة الله وقدرته المطلقة وأنه خالق المخلوقات ومدبر الكائنات إلى غير ذلك مما هو مذكور في القرآن.

ومن النادر أن تجد في السورة موضوعاً لم يتكرر في غيرها كقصة يوسف فإنها لم تذكر في غير سورة يوسف، وكقصة أصحاب الكهف فإنها لم تذكر في غير سورة الكهف، وكقصة الخضر مع موسى فإنها لم تذكر في سورة أخرى. ومن العجيب الذي ليس فوقه عجيب أن القرآن بتأثيره في نفوس قارئيه وسامعيه مدين لهذا التكرار، فليس من السهل ولا من المتعارف عند أولي البيان أن يكرر كتاب هذا التكرار فيخرج منه سليماً غير معيب إلا القرآن، ولا بأس أن أقول إلا اللزوميات فإن لتكرارها من التأثير في نفس قارئها ما لا يعرفه إلا من طالع اللزوميات كمطالعتي. فالقول بأن التكرار ينتهي بقارئه إلى ملل وسأم على الإطلاق غير صحيح.

أما المواضيع التي يتكلم بها أبو العلاء في اللزوميات فكثيرة، وقد كتبت أنا رسالة استقريت بها آراءه في مسائل مختلفة متعددة كل مسألة منها تعتبر موضوعاً

من مواضيعه، وهي فيه غير مرئية ولا مبوبة، لأن ترتيب اللزوميات وتبويبها إنما هو بحسب الحروف، فجاءت تلك المسائل فيه مبعثرة، مشتبكاً بعضها ببعض في جميع قصائده اشتباك موضوعات القرآن في جميع سوره، كما أنها جاءت متكررة في أبياته بعبارات مختلفة تكرر آيات القرآن في سوره. ولم أقف له على رأي في موضوع من اللزوميات لم يتكرر في موضوع آخر.

وقد أحصيت تلك الآراء فكانت نيفاً وثلاثين رأياً على كل واحد منها يؤلف موضوعاً مستقلاً عن غيره، وقد أوضحتها ومحصتها بحسب الاقتضاء وبقدر ما سنحت به الفرصة، وقد تابعته في بعضها وناقشته في بعض، كرأيه في حجب النساء وترك تعليمهن القراءة والكتابة.

ولما ذهبت في سنة ١٩٣٩ إلى لبنان مصطافاً كانت تصحبني هذه الرسالة، فأشير عليّ بعرضها على أصحاب مجلة «المكشوف» في بيروت وقيل لي إنهم من دأبهم طبع أمثال هذه الكتب ونشرها، فعرضتها عليهم فاستمهلوني للنظر فيها، ريثما تنظر اللجنة في أمرها، وبينما أنا في انتظار جوابهم إذ وقدت نار هذه الحرب الضروس، فأخذ المصطافون يتركون مصايفهم في لبنان عائدين إلى بلادهم، وأذهلني ارتباك الحالة عن انتظار الجواب فعدت إلى بغداد مع العائدين.

وبعد مضي شهرين كتبت إلى صديق لي في بيروت أن يذهب إلى أصحاب (المكشوف) فيسألهم عما تم من أمر الرسالة، فأجابني بأنهم وافقوا على طبعها ونشرها، وأرسل إليّ مع كتابه نسخة من المكشوف الذي نشروا فيه فصلاً من فصول الرسالة تنويهاً بها، ثم أخبرني بعد ذلك بأنهم أخروا طبعها حتى تنتهي الحرب، لارتفاع سعر الورق هناك، ولم تزل الرسالة «آراء أبي العلاء» حبيسة عند أصحاب (المكشوف) إلى يومنا هذا الذي لم تزل فيه الحرب قائمة على قدم وساق من النيران.

الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات

تقدم الكلام عما في اللزوميات من عيب التكرار والإعادة على رأي الدكتور، ونريد هنا أن نتكلم عن عيوب أخرى عاب بها الدكتور قصائد اللزوميات، منها فقدان «الوحدة المعنوية» فيها.

فقد قال في الصفحة (١٤٩): «وهناك عيب آخر دفع إليه أبو العلاء بحكم هذه القيود الفنية التي التزمها، وهو الإضاعة للوحدة المعنوية في القصيدة إذا طالت، بل في المقطوعة القصيرة أحياناً، والاكتفاء بهذه الوحدة المادية التي تأتي من القافية، وبهذه الوحدة الضئيلة المهملة التي تأتي من أن اللزوميات كلها قد نظمت في الحكمة والموعظة».

وبعدما ذكر الدكتور كيف كان أبو العلاء يحسن بناء القصيدة كل الإحسان في ديوانه سقط الزند قال: «أبو العلاء الذي أحسن بناء القصيدة في سقط الزند قد أفسد بناءها في اللزوميات إفساداً شديداً، فالقصيدة أو المقطوعة متحدة في الوزن والقافية والموضوع العام ليس غير».

أما نحن فنقول: إذا نظرنا في المواضيع التي خاض أبو العلاء عبابها في اللزوميات وجدناها كثيرة، غير أن المهم منها ينحصر في الجدول الآتي الذي ذكرناه في رسالتنا «آراء أبي العلاء» التي أشرنا إليها فيما مرّ.

جدول لبيان المسائل التي هي موضوع الكلام في شعر اللزوميات

١ ـ الإله.

٢ ـ الأديان.

٣ ـ العبادات.

٤ ـ نسخ الشرائع.

٥ ـ أهل الأديان.

٦ ـ الصوفية.

٧ ـ القائم المنتظر.

٨ ـ العقل.

٩ ـ الجزاء.

١٠ ـ الجبر.

١١ ـ الغرائز.

١٢ ـ الناس.

١٣ ـ النسل.

١٤ ـ النساء.

١٥ ـ الزواج.

١٦ ـ الحجاب.

١٧ ـ تعدد الزوجات.

١٨ ـ الخير والشر.

١٩ ـ الحياة والموت.

٢٠ ـ أهل القبور وما بعد الموت.

٢١ ـ الروح والجسد.

٢٢ ـ البعث والنشور.

٢٣ ـ حكمة خلق الخلق.

٢٤ ـ الشك واليقين.

٢٥ ـ الأقدار.

٢٦ ـ الجد.

٢٧ ـ زوال العالم وتقادم الدهر.

٢٨ ـ الحرب.

٢٩ ـ السياسة.

٣٠ ـ اختلاط الأمم والأنساب.

٣١ ـ الجن.

٣٢ ـ الخرافيات.

٣٣ ـ الخمر.

٣٤ ـ الفلسفيات.

غير أن هذه المواضيع كلها تندمج في موضوع واحد عام يشمل كل ما قيل في اللزوميات من أولها إلى آخرها، وهو (الحكمة والموعظة) كما أشار إليه الدكتور أيضاً في كلامه الذي نقلناه آنفاً.

ولما كانت الحكمة إنما تقال لأجل الموعظة، وكانت الموعظة تشتمل على الحكمة اعتبرناهما شيئاً واحداً يكون موضوعاً عاماً للزوميات، وكل ما عداه من الموضوعات الأخرى ليس إلا متفرعاً من هذا الموضوع العام ومتشعباً منه.

كل من طالع اللزوميات علم أن هذه الموضوعات كلها تأتي مبعثرة فيه متكررة، غير مرتبة ولا مبوبة، يجوز أن تكون هذه البعثرة كما قال الدكتور ناشئة عن القيود التي تقيد بها أبو العلاء في نظم اللزوميات، أي ناشئة من كون النظم فيها يجري تحت سلطان القافية التي لا يتعين المعنى إلا بها ولا يتجه إلا إليها، وإذا كان الأمر كذلك فبالضرورة تضيع الوحدة المعنوية للموضوع في كل قصيدة من قصائدها، حتى يكون كل بيت من أبياتها قائماً في معناه بنفسه غير مرتبط بما قبله أو بما بعده، ويكون من النادر أن تجد في القصيدة ثلاثة أبيات أو أربعة متحدة في المعنى يرتبط بعضها ببعض، وأندر من ذلك أن تجد في اللزوميات قصيدة أو مقطوعة في موضوع واحد، وهذه هي الوحدة المعنوية التي أضاعها أبو العلاء وعابه عليها الدكتور في كتابه.

وبعد هذا نسأل فنقول: هل بعد فقدان الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات عيباً من عيوبها؟ كما يقول الدكتور.

أما نحن فلا نوافق الدكتور على أنه عيب، بل ندعي خلاف ما يقول فنقول بأن ذلك في اللزوميات جدير بأن يعد حسناً من تحاسينها وسراً من أسرار تلذذ القارئ بقراءتها، ويؤيد ما يقوله القرآن، وإليك بعض البيان.

من المعلوم أن للقرآن موضوعاً واحداً عاماً يدور على محوره الكلام في جميع الآيات القرآنية، وهو (التوحيد والشرك) وإن شئت فقل هو قتل الشرك بالتوحيد، أو إن شئت فقل هو الجدال بين التوحيد والشرك، وكل ما عدا ذلك من المواضيع التي يتطرق إليها القرآن لا يكون إلا لأجل قتل الشرك بالتوحيد، أو لأجل بناء التوحيد بهدم الشرك فهو متفرع من الموضوع العام ومتشعب منه.

ولا ريب أن جميع مواضيع القرآن غير مرتبة فيه ولا مبوبة بل تأتي متفرقة متكررة في جميع سوره من أوله إلى آخره.

وأنا لا أستريب في أن ذلك هو سر من أسرار إعجاز القرآن، وأن القرآن لو جمعت آياته ورتبت سوره بحسب الموضوع لحصل انثلام في إعجازه، وفل في غرب أسلوبه وبلاغته، كما نحس ذلك ونشعر به فيما فعله بعض المستشرقين من جمعهم وترتيبهم آيات القرآن بحسب الموضوع، فإننا نشعر بفقد شيء من طلاوة أسلوب القرآن عندما ننظر فيما رتبوه على هذا الوجه من آياته.

قد قلنا فيما مر: يجوز أن يكون فقدان الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات ناشئاً من القيود اللفظية التي تقيد بها أبو العلاء كما يدعيه الدكتور، ولكن مع قولنا بجواز ذلك ألا يحق لنا أن نسأل الدكتور قائلين: إذا كان فقدان الوحدة المعنوية ناشئاً من هذه القيود في اللزوميات فممَّ نشأ في سور القرآن الذي هو غير مقيد بهذه القيود؟

قد يقال: إن آي القرآن أنزلت متفرقة في أزمنة وأمكنة مختلفة ولم يقع ترتيبها في المصاحف في عهد رسول الله، بل بعد وفاته، وإن الذين جمعوا القرآن في عهد عثمان ورتبوا سوره في المصاحف لم يلاحظوا في الترتيب زمان النزول ولا مكانه، بل رتبوها كيفما تيسر لهم وكيفما اتفق فلذا اختلط المكي بالمدني من السور والآيات، كما جاء المتقدم في النزول متأخراً في ترتيب المصاحف وبالعكس.

فنقول في الجواب: إن هذا ينافيه ما ذكره الرواة من أن رسول الله إذا أنزل عليه شيء من القرآن أملاه على كاتب وأمره بإلحاقه بسورة يعينها له ويذكر اسمها، وهذا يدل على أن آيات كل سورة من سور القرآن لم تقع في موضعها من السورة اتفاقاً، بل بتوقيف من رسول الله.

على أنهم ذكروا أيضاً أن في سور القرآن سوراً أُنزلت جملة واحدة، كسورة هود وأخواتها، وهن مع ذلك خوال من وحدة الموضوع، ومما لا شك فيه أن سورة يوسف وسورة الكهف أنزلتا جملة واحدة وكلتاهما خلو من وحدة الموضوع

وقد جاءت قصة ذي القرنين مع قصة أصحاب الكهف في سورة واحدة فلماذا لم تجعل قصة ذي القرنين وحدها سورة على حدة؟ وكذلك قصة الخضر مع موسى جاءت في سورة الكهف أيضاً فلم تجعل سورة على حدة؟

خلاصة القول: إن وحدة الموضوع، أو الوحدة المعنوية كما في عبارة الدكتور ليست من شروط البلاغة فلا يعتبر فقدانها عيباً على الإطلاق خصوصاً في الشعر الذي هو نفثات روحية تكون في انبعاثها أشبه شيء بذبذبات كهربائية تنبث فتأخذ في انبثاثها كل شيء في جميع الجهات. وهل يستطيع الدكتور أن يذكر لنا من علماء فن البلاغة والبيان أنهم اشترطوا للبلاغة وحدة الموضوع؟ فإن قيل إن هذا الشرط قد وضعه المتجددون في فن البلاغة والبيان فلا كلام لنا فيه لأن المقام هنا لا يتسع للمناقشة الآن.

إني أظن الدكتور نظر إلى ديوان اللزوميات نظره إلى غيره من دواوين الشعراء فجعله مثلها وقاسه بها، ولما كان الغالب على قصائد الشعراء أن تكون ذات موضوع واحد جعل خلو قصائد اللزوميات من ذلك عيباً فيها، وإني لا أرى ذلك إلا ذهولاً منه، لأنه أعلم مني ومن غيري بأن شعر اللزوميات إنما صدر عن نفس ساخطة، وعقل حائر، وفكر ثائر، وذهن متوقد، وحياة مظلمة ذات عاطفة مستنيرة، ملتهبة، جياشة بالإحساس والشعور، وشعرٌ هذا مصدره لا يكون إلا شرراً متطايراً في جميع الأنحاء، لا يقف عند شيء، ولا يستمر إلى جهة.

وبعد، فإن هناك أقوالاً أخرى للدكتور كنت أحب أن أستمر على تعقبها وكتابة ما يعن لي فيها، ولكن حالت دون ذلك وغرة القيظ من جهة، واحتياج النفس إلى الراحة والجمام من جهة أخرى، فلذا أتركها الآن إلى الفرص السانحة، وما أنا فيما كتبته في هذه الكراسة إلا متطفل على موائد الدكتور طه حسين الذي أحترمه احترام انتفاع بعلمه وإعجاب بأدبه.

الكاتب معروف الرصافي

الأعظمية ٥ تموز ١٩٤٢

الفصول والغايات

هذا اسم كتاب لحكيم الشعراء وشاعر الحكماء أبي العلاء المعري وقد أتيح لي أن طالعت هذا الكتاب فعلقت عليه بعض الأقوال جرياً على عادتي في مطالعة الكتب، ولما اطلعت على كتاب (مع أبي العلاء في سجنه) للدكتور طه حسين رأيته يتكلم في آخر كتابه عن الفصول والغايات أيضاً، كما يتكلم عن اللزوميات، فأردت أن أتعقب الدكتور في بعض ما يقوله عن الفصول والغايات أيضاً كما فعلت في اللزوميات، وها أنا أثبت هنا بعض ما عن لي في ذلك من الآراء، عسى أن تكون فيه فائدة للمطالعين.

الفصول والغايات ومعارضة القرآن

هل قصد أبو العلاء معارضة القرآن بالفصول والغايات كما يقال؟! قال ناشر الكتاب محمود حسن زناتي، في مقدمة كتبها فيه: «إن بعض من ذكروا كتاب المعري هذا، ادعى أنه عارض به القرآن» وهو قول مشهور غير أن الناشر أنكره فقال:

«أما القول بأنه قصد به مجاراة القرآن الكريم، ومعارضته فذلك من قول حساده» قال: «وكيف يريد ذلك وهو يمجد الله فيه أحسن تمجيد وأروعه، ويقر له بالعبودية والعجز؟. سبحانك هذا بهتان عظيم»[1].

(١) الخلاف حول هذا الموضوع كبير واسع الشقة، والأهم أن نحيل القارئ الكريم إلى الفصول والغايات ليطلع بنفسه على وجه المعارضة التي نحاها المعري في كتابه هذا، وهاك مثالاً من ذلك ورد في الصفحة= =(٨٠)

وليس هذا من الناشر بصحيح، فإن تمجيده لله أحسن تمجيد لا ينافي معارضته للقرآن ذلك لأن المعلوم من أفكار أبي العلاء أنه غسل قلبه من جميع العقائد الدينية سوى الإيمان بالله، وهو الذي يقول في لزومياته[١]:

قد ترامت إلى الفساد البرايا … واستوت في الضلالة الأديان

فالمعري يؤمن بالله، وبما له من عظمة باهرة، وقدرة قاهرة، ولكنه مع ذلك يحيد عن طريق النبوات، كما تدل عليه أقواله وأفكاره في اللزوميات وفي غيرها من كتبه التي عرفناها حتى الآن، ومن العبث أن يحاول بعضهم تبرئته من ذلك مستدلاً عليه ببعض أقواله في كتبه المذكورة[٢].

من الفصول والغايات، يقول المعري: «سبحانك مؤبد الآباد، هل للمنية نسب إلى الرقاد؟ لا أتخيل إذا انتبهت واحداً من الأموات، وإذا هجعت لقيتني قريب عهد بالمنية، ومن قد فقد منذ أزمان، اسألهم فيجيبون، وأحاورهم فيتكلمون، كأنهم بحبل الحياة متعلقون لو صدق الرقاد لسكنت إلى ما يخبر عن سكان القبور، ولكن الهجعة كثيرة الكذاب».

(١) لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٨.

(٢) وله مثل هذه الأبيات التي تدل طوراً على كفره وطوراً على إيمانه قدر كثير هاك بعضه:

يقول:

أثبت لي خالقاً حكيماً … ولست من معشر نفاة

لزوم ما لا يلزم، ١: ١٤٨

ويقول:

دين وكفر وأنباء تقص وفر … قان ينص وتوراة وإنجيل
في كل جيل أباطيل يدان بها … فهل تفرد يوماً بالهدى جيل؟
ومن أتاه سجل العد من قدر … عال فليس له بالخُلد تسجيل

لزوم ما لا يلزم، ٢: ١٥٥

ويقول:

أدين برب واحد وتجنب … قبيح المساعي حين يظلم دائن
لعمري قد خادعت نفسي وإنما … يجهز بالدم الغواني الحرائن
أعلل بالآمال قلباً مضللاً … كأنني لم أشعر بأنيَ حائن
يحدثنا عما يكون منجم … ولم يدرِ إلا الله ما هو كائن

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٠

ويقول:

يخبِّرونك عن رب العلى كذبا … وما درى بشؤون الله إنسان
وبالقضاء لأساد الشرى لجم … وللوحوش بإذن الله أرسان

لزوم ما لا يلزم، ٢: ٢٨٤

كل من طالع كتب أبي العلاء علم أنه في بعض الأحيان يقف تجاه بعض المسائل الروحية موقف حائر لا يدري إلى أين يتجه، فعن هذه الحيرة تصدر له أقوال يناقض بعضها بعضاً ولكنه عندما يرجع إلى العقل الصريح، والفكر النافذ، والاختبار الصادق يأتيك بأقوال لا تقبل التأويل ولا تحتمل الترديد.

فمن المحاولات العابثة أيضاً محاولة الناشر تبرئة أبي العلاء من هذه التهم، فإنه بعدما استنكر معارضته للقرآن قال في مقدمته: «على أن الكتاب نفسه فيه ما يدحض هذه المفتريات كلها حيث يقول: علم ربنا علم، أني ألفت الكلم، آمل رضاه المسلم، وأتقي سخطه المؤلم، فهب لي ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعاني الغراب».

وأنت ترى أن ليس في هذا الكلام ما يدحض هذه المفتريات كلها كما يقول، بل كل ما فيه أنه يأمل رضى الله ويتقي سخطه وذلك لا يدل إلا على إيمانه بالله فقط. وقد قلنا إن الرجل مؤمن بالله، مقر بعظمته وقدرته، وهذا لا ينافي معارضته للقرآن.

على أن في تسميته (بالفصول والغايات) ما تشم منه لمعارضة القرآن رائحة فواحة، فإن القرآن فصول وغايات أيضاً، كما عبر عنه الزمخشري في ديباجة تفسيره (الكشاف)، إذ قال يصف القرآن:

«وفصله سوراً وسوره آيات، وميز بينهن بفصول وغايات».

وقال الجرجاني في تعليقاته على حاشية الكشاف:

«... والضمير في (بينهن) للسور والآيات معاً، وأراد بالفصول أواخر الآي لأنها تسمى فواصل، وبالغايات آخر السور، والمعنى أوقع التمييز بين السور بعضها مع بعض بالغايات، وبين الآيات بعضها مع بعض بالفصول، وقد يقال الضمير

= ويقول:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا ... وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء الروم عن عرض ... للعرب إلا بأحكام النبوات؟

لزوم ما لا يلزم، ١: ١٤٩

إلى ما هنالك من أشعار يصعب ذكرها في هذا المكان...

للآيات وحدها وأراد بالفصول الوقوف، وبالغايات فواصل الآي» انتهى كلام الجرجاني. أما أنا فأرجح الشق الثاني من قوله في المراد بالفصول والغايات، لأن سور القرآن ليس لها غايات مقصودة تنتهي بها، إلا أني أخالفه في أن المراد بالفصول على القول الثاني هو الوقوف، بل الفصول فيما أرى هي الآيات نفسها ما عدا فواصلها التي هي غايات تنتهي بها الآيات، والفصول جمع فصل بمعنى فصول، وإنما يقال لها فصول لأنها مفصولة بعضها عن بعض بفواصلها التي هي لها غايات تنتهي بها.

والخلاصة: إن في تسمية هذا الكتاب بالفصول والغايات تلميحاً إلى معارضة القرآن. وقد ذكروا عنه إنه قيل له: يا أبا العلاء أين هذا من بلاغة القرآن؟ فقال: «إن هذا ما صقلته المحاريب» يشير إلى تلاوة القرآن في المحاريب عند أداء الصلوات الخمس، وإلى أن هذا الصقل لم يتيسر للفصول والغايات.

وسواء أصحت هذه الأقوال عنه أم لم تصح يستبين لنا من خلال الفصول والغايات، أن أبا العلاء إن كان لم يقصد بها معارضة القرآن فإنه كان يلوح بها إلى ذلك تلويحاً، ويومض إيماضاً لا يخفى على الفطن اللبيب.

نحن لا نجزم بأنه قد عارض بها القرآن، ولكن نقول إن ما ذكره الناشر لا ينهض دليلاً على نفي المعارضة، وعندنا نحن أدلة أخرى تدل على نفيها، أو على استبعادها كل البعد، وإليك بيان ذلك فيما يأتي.

الموضوع العام في الفصول والغايات

إن لكتاب الفصول والغايات موضوعاً عاماً واحداً يعم جميع ما قيل فيه من أوله إلى آخره، وهو الحكمة والموعظة بتمجيد الله تعالى وتعظيمه، كما هو كذلك في اللزوميات أيضاً، وقد بينا ذلك فيما تقدم، فكل الفصول التي جاءت في كتاب أبي العلاء هذا، ترمي إلى هذا الموضوع العام، وإن اشتملت على مواضيع للكلام مختلفة يباين بعضها بعضاً.

ونحن إذا نظرنا في مواضيعه المختلفة رأيناها في كثير من فصوله لا تخرج عن ذكر المشاهير من رجال العرب ونسائهم، وذكر أخبارهم، وضروب أمثالهم، وذكر

ما اشتهر من خيولهم وما يتعلق بها من أسماء الجري والعدو، وما اشتهر من نوقهم وبيان ضروعها وما يصيبها من آفات، وبيان أصواتها، وذكر شوارد اللغة وما شذ من جموعها، وذكر مصطلحات القوافي، وبيان عيوبها وما يلحقها من زحافات وذكر مصطلحات النحويين والصرفيين، وبين اختلافهم في بعض المسائل النحوية والصرفية وتعليلهم ضم تاء المتكلم وفتح تاء المخاطب، إلى غير ذلك من الأمور التي يتطرق إليها أبو العلاء مفرغاً كلامه عنها في قوالب من عبارات الحكمة والموعظة وتمجيد الله.

ولا ريب أن هذه المواضيع ليست مما تصح به معارضة القرآن، وأن أبا العلاء لو كان يقصد معارضة القرآن لما تطرق إليها ولما تكلم عنها، لأن القرآن أجل من أن يعارض ببيان هذه الأمور وإن سبكت في قوالب من عباراتها ترمي إلى الحكمة والموعظة، كيف والقرآن يشتمل على كل ما يتعلق بالحياة المادية الاجتماعية في الدنيا، والحياة المعنوية الأبدية في الآخرة من أوامر ونواهي، ومن وعد ووعيد، ومن طاعة وعبادة، ومن جزاء وعقوبة، ومن حكومة وسياسة، ومن قصص وأمثال، فلا تصح معارضته إلا بما يجانسه ويماثله كما تقتضيه آيات التحدي الواردة في القرآن إذ قال: «فأتوا بسورة من مثله، فأتوا بسورة مثله، فأتوا بعشر سور مثله». وقال: «على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله». فالمعارض إذا خرج عن هذه المماثلة كانت حدياه ناقصة غير صحيحة ولا مقبولة.

وإني لأشك في أن اشتراط المماثلة في التحدي هو سر الإعجاز لأن معارضة الشيء بما يماثله من جميع الوجوه مستحيلة، خصوصاً في الكلام الذي هو بمعناه من أفعال القلوب، فإن أفعال القلوب تستحيل معارضتها بما يماثلها من جميع الوجوه كما أوضحت ذلك في كتابي (الشخصية المحمدية) عند الكلام على إعجاز القرآن.

ولا ريب أن أبا العلاء يعلم هذا حق العلم فكيف يتصدى لمعارضة القرآن بهذه المواضيع التافهة التي تبعد عن مباراة القرآن كل البعد مهما كانت ترمي في عباراتها إلى الحكمة والموعظة؟ وإليك بعض الأمثلة من كلام أبي العلاء في الفصول والغايات يتضح بها لك ما نقول:

قال في صفحة (٨٦) بعدما ذكر حفظ الباري وحده مجاري النور ومدارج الهواء: «استقر ذلك في علم الله كاستقرار كلمة ثلاثية بنيت على حال لا زيادة فيها ولا نقصان، وكوزن قصير زاد أربعة أحرف على عشرين وقبلته الغريزة على ذلك لا سبيل عندها عليه لحركة ولا سكون». يريد بالكلمة الثلاثية (نعم) التي هي حرف جواب، ويريد بالوزن القصير (المقتضب) الذي وضع له الخليل بيتاً هو قوله:

أعـــرضـــت فـــلاح لـــنـــا عـــارضـــان كـــالـــبَـــرَد

فكيف يعارض القرآن بمثل هذا الكلام؟

وقال في صفحة (١٤٢): «خالقي لا أختار شبه الظالمين فإن الشيئين يتشابهان فينقلهما التشابه إلى الاتفاق، كأن المكسورة المشددة أشبهت الأفعال فجاء بعدها اسمان، آخرهما كالفاعل وأولهما كالمفعول، وكذلك ما قاربها من الأدوات».

وقال بعد ذلك: «لا تجعلني ربي معتلاً كواو (يقوم)، ولا مبدلاً كواو (موقن تبدل من الياء)، ولا أحب أن أكون زائداً مع الاستغناء كواو (جدول) و(عجوز) فأما واو (عمرو) فأعوذ بك رب الأشياء إنما هي صورة لا جرس لها ولا غناء، مشبهها لا يحسب من النسمات».

أبمثل هذا يعارض القرآن؟!

وقال في صفحة (٣١٠) كلاماً جمع فيه شيئاً من غرائب اللغة: «من أحكم سوطك جلزا[١]، عزاك غيرك فلا تعزى، لا أجد لنفسي مزا[٢]، أصبحت سوقة معتزا[٣]، أطلب من المنايا حرزا[٤]، هل أجد عنها معتزا، لا تكن بخيلاً كزا[٥]، إن لك خصماً ملزا[٦]، هل سمعت للزمن رزا[٧]، لست لقبيح قزا[٨]، ما غادرك

---

(١) شداً.
(٢) قدراً أو فضلاً.
(٣) مختصاً من بين أصحابه.
(٤) صوناً.
(٥) كز اليدين أي بخيل.
(٦) العضل القوي من الرجال.
(٧) للزمن ثباتاً.
(٨) لا تقز عنه نفسه أي لا تشمئز منه.

مستفزا، اتخذت الحامل منزا[1]، وأعدك للوليد بزا[2]، إن وجدت في الغصن مهزا، وللشفرة بيدك محزا، فاغتنمي شرفاً وعزا، وما يؤمنك من الخداج[3]. . .».

إن المقصود من هذه العبارات المتكلفة التي لا ارتباط فيها هو جمع هذه الألفاظ التي هي من شوارد اللغة وغرائبها ليس إلا، وقد تكلم أبو العلاء في تفسير هذه الفقر الثلاث بما أوضح المعنى فيها، وهي كما تراها ليست مما يصح أن يقال في معارضة القرآن، فكيف يعارض القرآن بهذا، وهل من الجائز أن يتصور ذو مسكة من الناس أن أبا العلاء أراد بهذا الكلام معارضة القرآن؟! ولنضرب صفحاً عن هذه المواضيع التافهة، ولننظر في مواضيع أخرى مما يناسب أن يكون الكلام فيه معارضاً للقرآن، لنرى هل استطاع أبو العلاء أن يأتي فيها بما يجوز ولو من وجه بعيد أن يدخل في باب المعارضة؟. فمثلاً كون الله تعالى رحيماً لعباده غفراً لذنوبهم، فإن هذا موضوع كثر ذكره في القرآن، وقد تكلم فيه أبو العلاء.

قال في صفحة (١٧٩): «لا آيس من رحمة الله ولو نظمت ذنوباً مثل الجبال سوداً كأنهن بنات جمير[4]، ووضعتهن في عنقي الضعيفة كما ينظم صغار اللؤلؤ فيما طال من العقود» إلى أن قال: «ولو بنيت بيتاً من الجرائم أسود كبيت الشعر يلحق بأعنان السماء، ويستقل عموده كاستقلال عمود الوضح، وتمتد أطنابه في السهل والجبل كامتداد حبال الشمس، لهدمه عفو الله حتى لا يوجد له ظل من غير لباث».

فأين هذا مما جاء في سورة الزمر من قوله: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم﴾.

أما هذه الجرائم التي صورها أبو العلاء ففيها من المبالغة في إكبارها وإعظامها ما يدعو قارئها أو سامعها إلى انتزاع الخوف من نفسه انتزاعاً كلياً حتى يذهب إلى

---

(١) المهد، يقال: الصبي في المنز.
(٢) الثدي أو الرضاع وما زال (البز) اسم يطلق على الثدي في شمال غربي سوريا إلى الآن.
(٣) الأشياء الناقصة، من خدج، ويقال: خدجت الناقة ألقت بولدها ناقص الخلق.
(٤) ابن جمير: الليل المظلم.

أن الله لا يعاقب المجرمين بتاتاً، فما معنى جهنم إذن وهول عذابها الأليم؟. وليس في عبارة القرآن ما يدعو إلى ذلك، بل هي تجعل قارئها أو سامعها واثقاً بعفو الله من دون أن تذكر ما يدعوه إلى انتزاع الخوف من عقابه الشديد، وذلك ما تقتضيه الحكمة في تهذيب الناس وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، ولذلك أستبعد كل البعد من أبي العلاء أنه قصد معارضة القرآن، وكيف وهو أعرف الناس بمناحي الكلام ومراميه وبلاغة معانيه؟

وفي صفحة (٤٥٨) من الفصول والغايات، نجد فصلاً مسهباً قد استوعب أربع صفحات، تعرض فيه أبو العلاء لذكر الغرائز فقال في أوله:

«لعل الضب قد علم أن الكدية[١] ستسلمه، وفزع الظبي من الحابل[٢] قبل أن يريبه».. «ويعرف الحسل[٣] الشر في الحارش وهو لم يرَ حيواناً غير أبويه».. «وترعد فريصة الوحش وبينه وبين السهم نزعات» إلى آخر ما قال...

وكل ما تكلم عنه أبو العلاء في هذا الفصل قد جمعه القرآن في آيتين قصيرتين من سورة الشمس إذ قال: ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾. على أن أبا العلاء لم يذكر في كلامه الطويل إلا تقواها التي بها تتقي ما يضرها في حياتها أو يهلكها، أما في الآية فقد جاء مع ذكر تقواها ذكر فجورها أيضاً، وهو خروجها وعدولها عن منهج التقوى حتى تقع فيما يضرها أو يهلكها، فإن وقوع الطائر على الفخ ونشوبه فيه لم يكن باختيار منه، بل بداعي الغريزة أيضاً، وكذلك ارتكاب الإنسان للمحرمات إنما يكون منه بدافع الغريزة فهذا هو الفجور الذي ألهمه الله كل نفس كما ألهمها التقوى.

وقد رأيت أبا العلاء ذكر شيئاً من هذا الفجور في موضع آخر في صفحة (٤٧٠) إذ قال: «ويمد الظبي جيده إلى البرير وحتفه فيه، ويجذب الرهدن (ضرب من العصافير) طمع في الحبة الواحدة فيقع في ذات الحمام» ولكن أين هذا من ذاك؟.

---

(١) الأرض الصلبة الغليظة.
(٢) الشَرَك أو الحبالة.
(٣) الحسل: ولد الضب، الحارش: الخادع للرجل، وللضب صائده.

أبو العلاء قبل سفره إلى بغداد وبعده

قضى أبو العلاء زهاء ثلاثين عاماً من أيام شبابه في موطنه من بلاد الشام، وكان في أثنائها ـ وإن كان كفيف البصر ـ يشارك الناس في حياتهم، فيجد معهم كما يجدون، ويهزل كما يهزلون، كما صرح به هو نفسه في (الفصول والغايات) وكما أيده الدكتور طه حسين في كتابه «مع أبي العلاء في سجنه».

وهذا يدل دلالة قاطعة على أنه إذ ذاك غير يائس من الحياة ولا مشمئز منها ومن أهلها، وإن اليأس والاشمئزاز إنما حصلا له واعترياه بعد ذلك، أي بعد ذهابه إلى بغداد ورجوعه منها إلى موطنه بلاد الشام، فأدياه إلى عزلته المعلومة في محبسه الثاني، تلك العزلة التي أنتجت لنا الفصول والغايات أولاً، واللزوميات ثانياً.

ولكن الدكتور يقول (في صفحة ٢١٤): «إن أبا العلاء لم يجلب حياته الفلسفية من بغداد، وإنما بدأها وأقام عليها في المعرة دهراً، ثم ارتحل إلى بغداد وعاد إلى المعرة، وقد أتمها وأكملها بالعزلة، وما أكاد أشك في أنه حين ارتحل إلى بغداد حمل معه طائفة من لزومياته، ومن فصوله وغاياته».

أما نحن فنقول: نعم! إن أبا العلاء لم يجلب حياته الفلسفية من بغداد كما يقول الدكتور، وإنما جلب من بغداد يأسه واشمئزازه من الحياة، وإن شئت فقل جلب معه من بغداد أسباب عزلته التي بها عرفت وبها انكشفت حياته الفلسفية بعد رجوعه من بغداد، وإنه لم يبدأ حياته الفلسفية في المعرة قبل ذهابه إلى بغداد، بل بدأها في عزلته بعد رجوعه إلى المعرة من بغداد.

وأيضاً: ماذا يريد الدكتور «بحياته الفلسفية»، إن كان يريد بها اعتزاله الناس وسخطه على الحياة ويأسه من خيرها واشمئزازه من شرها، وهي الحياة التي صورها لنا في كتابيه اللزوميات والفصول والغايات فهذه الحياة لم يبدأها إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد، كما يدل عليه قوله في فصل من الفصول والغايات، قد ذكره الدكتور أيضاً في كتابه إذ قال: «ما زلت آمل الخير وأرقبه حتى نضوت[1]

---

(١) نضوت قطعت أو أمضيت من العمر ثلاثين. . .

كملاً ثلاثين». . . إلى أن قال: «فلما انقضت الثلاثون وأنا كواضع مرجله على نار الحباحب[1]، علمت أن الخير مني غير قريب».

فهذا القول منه صريح في أنه لم ييأس إلا بعد الثلاثين التي قضاها في المعرة، ولا شك أنه لم يذهب إلى بغداد يائساً، إذ ليس من المعقول أن يزمع الرحيل إلى عاصمة الدولة الإسلامية وهو في قنوط مقعد ويأس مريب، بل ذهب إليها والآمال تعتلج بين جنبيه، وعاد منها واليأس آخذ بناصيته وصدغيه. وإذا صح هذا صح أن نقول بأنه لم يبدأ حياته الفلسفية القاسية إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد.

وإن كان الدكتور يريد (بحياته الفلسفية) تفكيره الفلسفي فصحيح أنه كان يفكر تفكيراً فلسفياً أيضاً أيام كان في موطنه قبل ارتحاله إلى بغداد بل منذ أصبح قادراً على التفكير؛ لأن المواهب التي جعلته قادراً على التفكير الفلسفي لم تكن إذ ذاك إلا من قبيل الخواطر والهواجس التي لم يبح بها ولم يعرب عنها بمنظوم أو منثور من أقواله، اللهم إلا شيئاً نزراً من أفكاره الفلسفية التي ضمنها شعره في سقط الزند، والتي تأتي في شعره ولم يتخذها موضوعاً لقصائده كما في اللزوميات.

ومما لا ريب فيه أن أبا العلاء لم يعلن حياته الفلسفية إلا في كتابيه، اللزوميات والفصول والغايات، وهذان الكتابان لم يكتبهما إلا في عزلته بعد رجوعه من بغداد، فإن كان عند الدكتور ما ينقض هذا من شعره الذي قاله في المعرة قبل ارتحاله إلى بغداد فليأتنا به، وإلا فنحن لا نسلم بقوله: «وما أكاد أشك في أنه حين ارتحل إلى بغداد حمل معه طائفة من لزومياته، ومن فصوله وغاياته».

وأيضاً: إن أبا العلاء رغم كونه حيي حياة محترمة في بغداد لم يخل فيها من أذى الأضداد والحساد، ولا يستراب في أنه قدم دار الخلافة وعاصمة البلاد الإسلامية آملاً راغباً، وأنه طول إقامته فيها خالط أهلها، خصوصاً أهل العلم والأدب، وأولي السياسة والأرب، فاحتك بهم، وعجم[2] عودهم وسبر[3]

(١) النار التي يضرب بها المثل في الضعف.

(٢) عجم العود: عضه ليعلم صلابته من رخاوته.

(٣) سبر غوره: امتحن عمله.

بمسبار[1] الفكر والتجربة أخلاقهم ورأى تكالبهم على الدنيا، وتزاحمهم على أعراضها، وعرف ما لهم من ذلك من مخاتلة ومداجاة، وما هم عليه من كذب ورياء في أمور دينهم ودنياهم، وبالجملة: إنه عرف بفطنته ظواهرهم المزوقة وبواطنهم الملوثة، وهؤلاء هم الملأ وهم الخاصة من الناس فكيف عامتهم وطغامهم[2]، أضف إلى ذلك أنه ضديدهم وأنه ذو نفس أبية وسريرة سليمة مرضية، وأنه كان بينهم كزهرة بين أشواك وأدغال، فكيف لا تشمئز نفسه منهم، وكيف لا ييأس من الخير في الحياة معهم؟

فلذلك، نعم! لذلك يئس أبو العلاء من الحياة مع الناس الذين لم يجربهم في بلد كما جربهم في بغداد، واشمأز منهم، وزهد فيهم وفيما يدعون من كرم ومجد كما قال عنهم في لزومياته[3].

وزهدني في هضبة المجد خبرتي ... بأن قرارات الرجال وهود

حتى أنتج لنا يأسه واشمئزازه منهم ذمة الناس ذلك الذم الفظيع الذي لا نقف له عند حدّ محدود، وإني، تطفلاً على عبارة الدكتور، أقول: ما أكاد أشك في أن أهم الأسباب والدواعي التي دعت أبا العلاء إلى ذم الناس ذلك الذم المقذع، لم تتكون عنده ولم تحصل له إلا في إقامته في بغداد. ذلك لأننا قبل مقدمه إلى بغداد لم نسمع منه في ذم الناس لهجة كلهجته في اللزوميات بعد مغادرة بغداد.

فالذي أراه هو أن أبا العلاء استقر رأيه وهو في بغداد على تركها والعودة إلى وطنه واعتزال الناس، وجاءه الخبر بمرض أمه فاستعجله إلى العودة، فعاد إلى المعرة مملوء النفس بهذا اليأس وهذا الاشمئزاز.

---

(١) بمسبار: بمقياس: أي ما يسبر به.

(٢) يخيل لنا أن الرصافي كان يقصد: «عامتهم وطغامهم» الطبقة المتفسخة في المجتمع البغدادي أيام نزوح أبي العلاء إلى بغداد أولئك الذين جعلوا من أنفسهم زبانية للطبقة الحاكمة المتفسخة يداجونها ويتلونون بألوانها ويدافعون عن سلطانها القائم لأن إيمان الرصافي بالشعب كان إيماناً قوياً لا يزعزع، فهو لم يقصد بكلامه الآنف الذكر الطبقات الكادحة في المجتمع وإنما الأفراد الذين يخدمون الطبقة المستغلة مهما كانت صفتهم الطبقية لأنه سبق وبين فضل بعض من اتصل بهم في بغداد من «أهل العلم والأدب وأولي السياسة والأرب فاحتك بهم وعجم عودهم...».

(٣) لزوم ما لا يلزم، ١: ١٩٤.

وأما أنه ندم على ترك العراق كما يقول الدكتور مستدلاً على ذلك بما جاء في الفصول والغايات من قوله: «وطويت المنازل عن العراق كأنني في الطاعة، وأظن ذلك بعض المعصية، وأحسبني لو وقفت لانقلبت عائداً على أدراج». فنقول فيه: إن أبا العلاء قال هذا القول في المعرة أي في عزلته بعد رجوعه من بغداد، فيجب أن يحمل على شدة تضجره من حياة العزلة، لأنها مع كونها شاقة عليه لم تكن كما كان يظنها وقاء له من أذى الحياة؛ بل كان الأذى ينتابه فيها أيضاً، حتى أن الدكتور نفسه قد تكلم عن فشله في طلب العزلة في كتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء» فانظره هناك، وقد قال ابن الوردي في لاميته:

ليس يخلو المرء من ضد وإن ... حاول العزلة في رأس الجبل

فلذا كان أبو العلاء يضجر أحياناً، فيحمله الضجر على أن يقول مثل هذا القول، ومن عادة الإنسان أنه إذا انتقل من بلدة إلى أخرى فأزعجته فيها المزعجات، حمل أسبابها على انتقاله إليها، وتمنى لو بقي في الأولى ولم ينتقل إلى الثانية، ومن هذا القبيل قول أبي العلاء في اللزوميات[1]:

يا لهف نفسي على أني رجعت إلى ... هذي البلاد ولم أهلك ببغداذا

إذا رأيت أموراً لا توافقني ... قلت الإياب إلى الأوطان أدّى ذا

فهو لا يقول هذا بياناً للحقيقة، وإنما يقوله تضجراً مما هو فيه، ألا تراه قال: «ولم أهلك ببغداذا» فهو في كلامه هذا لم يأسف على فراق بغداد أو على عدم بقائه فيها. بل أسف على عدم موته فيها لأنه لو مات فيها لما رجع إلى هذي البلاد، ولو كان آسفاً على عدم بقائه فيها لقال: «ولم أبقَ» ولم يقل: «ولم أهلك».

وإذا رمت دليلاً على أن أبا العلاء قد قر رأيه وهو في بغداد على تركها والعودة إلى وطنه واعتزال الناس فاقرأ الرسالة التي كتبها إلى أهل المعرة ينبئهم فيها بعزمه على العزلة، ويطلب إليهم أن لا يخفوا للقائه إذا بلغ القرية، ولا لزيارته إذا استقر

---

(1) لزوم ما لا يلزم، ١: ٢٤٢.

في داره. وقد روى الدكتور هذه الرسالة في كتابه، فهي تدل دلالة قاطعة على أنه عزم وهو في بغداد على الرجوع إلى المعرة وعلى العزلة فيها.

وهنا نسأل ما هي الأسباب التي حملت أبا العلاء في بغداد على هذا العزل لو كان «كل شيء في بغداد يحببها إليه، ويغريه بالإقامة فيها، حتى يدركه الموت» كما يقول الدكتور، وإذا كان كل شيء فيها يحببها إليه، فما معنى «الأذى الذي كان يلقاه من أهلها، ولا يستطيع أن يصبر عليه ولا أن يلقاهم بمثله حين تمكنه الفرصة» كما يقول الدكتور أيضاً؟

فإن قلت إن أبا العلاء في آخر هذه الرسالة في دعائه لأهل بغداد: «ويحسن جزاء البغداديين، فلقد وصفوني بما لا أستحقه، وشهدوا لي بالفضل على غير علم، وعرضوا عليّ أموالهم عرض الجد فصادفوني غير جذل بالصنيعات، ولا هش إلى معروف الأقوام، ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله وعليه يتوكل المتوكلون». فلا شك أن هذا الكلام من أبي العلاء يدل على أنه كان هو وأهل بغداد قد رضي عنهم ورضوا عنه، لا أنه كان يائساً ومشمئزاً منهم كما تدعي.

قلت: إن هؤلاء الذين رضي أبو العلاء عنهم ورضوا عنه في بغداد، ما هم إلا نفر يعدون بالأصابع كما يفهم من قوله في الرسالة نفسها: (فأجمعت على ذلك واستخرت الله فيه بعد جلائه على نفر يوثق بخصالهم)، وأنا لا أقول إن أبا العلاء لم يحظ بصديق حميم في بغداد بل لا أشك في أنه كان له أصدقاء مخلصون يقدرونه حق قدره ويجلّونه لأدبه وعلمه ولكن أقول إنهم قليل جد قليل، فلا حكم لهم بالنسبة إلى الألوف، بل مئات الألوف من أضدادهم، وبغداد كانت نفوسها في ذلك العهد تعد بألوف الآلاف.

وهناك وجه آخر لدفع هذا الاعتراض، وهو أن أبا العلاء لم يكتب هذه الرسالة بيده، بل أملاها على كاتب فكتبها له. ولا شك أن هذا الكاتب كان من أهل بغداد، ويجوز أنه أملاها عليه بحضور جماعة من أهل بغداد وفي مجلس من مجالسهم، فلما أملى عليه قوله: «عزلة تجعلني من الناس كبارح الأروى[1] من

(١) الأروى: ضأن الجبل، تستعمل للذكر والأنثى، ومنها أراوي وأراو وأروى.

سانح[1] النعام»، شعر بأنه قد أراب الكاتب بهذا الكلام، وقد أراب به الحاضرين، حتى جعلهم يرونه نافراً من أهل بغداد، متذمراً عليهم، غير راض عنهم ولا مطمئن إليهم، وذلك ما لا يريد أن يبوح به لأهل بغداد وهو راحل عنهم، فأراد أن يتدارك الأمر بما يزيل سوء ظنهم، ويدفع عنه تهمتهم، فأملى على الكاتب في آخر الرسالة ما أملى من شكرهم والدعاء لهم إلى أن قال: «ورحلت وهم لرحيلي كارهون» فهو لم يرد بهذا القول حقيقته، بل أراد المجاملة تبعاً لطيب سريرته وجرياً على ديدنه في معاملة الناس بالمعروف. ·

وتالله إنّ القارئ ليحار في بعض أقوال الدكتور حين يقرأ كتابه، فإنه لا يوجهك فيما يريد من كلامه إلى جهة معينة تطمئن إليها نفساً وتستقر فيها ذهناً، بل يأخذ بك إلى اليمين طوراً، وإلى الشمال تارة، فبينما يفهمك عن أبي العلاء أنه «شفى نفسه من حاجته إلى الحياة الاجتماعية العليا التي يتحدث فيها إلى الأضراب والنظراء»، و«شفى نفسه أيضاً من طموحه الطبيعي إلى الشهرة وبعد الصيت وتسامع الناس به وتحدثهم عنه» إذ يقول لك: «ولكنه كان في بغداد قلقاً يحس الغربة، ويجد الحنين إلى وطنه في الشام، ويعلن ذلك في شعر رائع مؤثر حفظه سقط الزند». ثم يعود فيقول لك: «إنه لم يكد يعود من بغداد حتى أخذت نفسه تذوب حسرات لفراقها» ثم يقول: «كان إذن قلقاً في بغداد، ولكني مع ذلك أعتقد أنه لم يكن يميل إلى فراقها، ولو استقامت له الحياة فيها لما فارقها» ويزيد على ذلك فيقول: «وأكبر الظن أنه كان يحدث نفسه بإمكان الاستقرار في بغداد إلى آخر أيامه» ثم يعقب ذلك بما يفهم منه أن أبا العلاء لقي أذى في بغداد إذ يقول لك: «ولكن الحياة لم تستقم له في بغداد، لأن أخلاقه لم تكن أخلاق الرجل الاجتماعي الذي يستطيع أن يأخذ من الناس وأن يعطيهم، وأن يقارضهم المنافع بما فيها من خير وشر، وأن يصبر على أذاهم حيناً، ويلقاهم بالأذى حين تمكنه الفرصة»، ثم هو بعد هذا كله يقول لك: «إذا أضفت إلى هذا أن صاحبنا قد ظفر بالشهرة في

(١) السانح: الذي يأتي من اليمين والبارح الذي يأتي من الشمال والعرب تيمن بالسانح وتتشاءم بالبارح ومنه المثل: «من لي بالسانح بعد البارح» أي من يتسبب لي بالمبارك بعد الشؤم.

بغداد، ولكنه ظفر معها بالحسد ولم يظفر معها بالمال تبينت أنه لم يكن له ببغداد مقام، ولا أمل في المقام» وأنت قبل هنيهة قد قرأت قوله: «إن أبا العلاء كان يحدث نفسه بإمكان الاستقرار في بغداد إلى آخر أيامه حتى إنه يحدث نفسه بأن يدعو أمه أيضاً لتنفق معه ما بقي من أيامها في بغداد».

تقرأ هذا كله ثم تمسك عن القراءة وتغمض عينيك لكي تتصور في ذهنك ممّا قرأته كيف كان أبو العلاء في بغداد فلا تستطيع أن تتصور كيف كان أبو العلاء في بغداد.

أنا لا أشك، أو تطفلاً على عبارة الدكتور، لا أكاد أشك في أن أبا العلاء لم تطب له الحياة في بغداد من جميع جهاتها حتى الجهة العلمية والأدبية، وإن كثرت مجالس العلم ومنتديات الأدب في بغداد، وكيف تطيب له الحياة وهو وأهل تلك المجالس والنوادي على طرفي نقيض في المنازع والأخلاق، أو هو وإياهم كما قال الشاعر:

راحت مشرقة ورحت مغرباً　　　شتان ما بين مشرق ومغرب

وأدل دليل على ذلك عزمه وهو بين أظهرهم على ترك بغداد، وعلى الاعتصام بالعزلة، ولم يصدر هذا العزم منه عن بديهة، بل عن ترو مديد، وعن تفكير بعيد، كما صرح به هو في رسالته إلى أهل المعرة، فبهذا نعرف مقدار ما كان يكابده بينهم من الأذى النفسي، ويشعر به تجاههم من النفور والاشمئزاز.

فأبو العلاء وهو في دار الخلافة وعاصمة البلاد الإسلامية، إن كان قد نال فيها شهرة، ولقي فيها أدباً وعلماً، فإنه قد لقي في جنب ذلك ألواناً من الشرور الاجتماعية، والمفاسد الأخلاقية التي لم يلقَ مثلها في وطنه فلهذا السبب، نعم لهذا السبب، ولكونه فطر زكي النفس، طاهر الجبلة، سليم الطبع، لا وحشي الغريزة كما يقول الدكتور، نعم! لهذا كله أزمع الرحيل عن بغداد، فخرج منها يائساً مشمئزاً، وعاد إلى وطنه معتصماً فيه بالعزلة.

لا جرم أن مبالغة أبي العلاء في ذمه الناس في اللزوميات، تلك المبالغة التي نراه فيها غير خارج عن حدود الحق والصدق، لم تكن إلا أثراً من آثار الانطباعات

النفسية التي انطبعت في نفسه وهو في بغداد، فليت أبا العلاء حي بيننا اليوم، فنسأله إلى أي حادثة في بغداد، أو إلى أي ملأ من خاصة أهلها يشير بقوله في اللزوميات[1]:

هـمُ السـباع إذا عـنـت فـرائسـهـم وإن دعـوت لـخـيـر حـوّلا حـمـرا

هذا، ونحن إذا أضفنا إلى هذا اليأس والاشمئزاز، ما كان لأبي العلاء من علم غزير، وأدب جم، وفكر ثاقب، وذكاء وقاد، وقريحة فياضة، لم نتعجب مما أنتجته لنا عزلته من الأدب الفلسفي في اللزوميات.

عروج أبي العلاء

ولا بأس بعد هذا أن نحدث القارئ هنا بحديث عن أديب من أدباء الأرمن اسمه (أويديك اسهاقيان)[2] فنقول:

إن هذا الأديب قد عرف أبا العلاء، وكتب في خروجه من بغداد كتاباً باللغة الأرمنية سماه (عروج أبي العلاء)، وقد نقله إلى العربية الأستاذ الفاضل الأسدي[3] في مدينة حلب الشهباء، وشاركه في نقله (بارسيخ تشتويان) أحد أدباء الأرمن، وقد طبع هذا الكتاب المعرب ونشر في مدينة حلب سنة ١٩٤٠.

وقد كتب الأسدي لهذا الكتاب مقدمة صغيرة تكلم فيها أولاً عن الكتاب فقال إنه نقل إلى معظم لغات العالم المتمدن، وترجم إلى بعضها عدة مرات[4]، ثم تكلم عن المؤلف، فما قاله فيه: «إنه يمم شطر الغرب ينهل من علومه فعرج على ألمانيا يتردد إلى إحدى جامعاتها الكبرى، وهناك توفر على دراسة البحوث التالية: الفلسفة، والبيان، وعلم طبائع الأمم، وتاريخ الإنسان الطبيعي. ثم عكف بعد عودته على التأليف، فنظم ونشر في مختلف أفانين الأدب، وفي سنة ١٩٠٣ أخرج

(١) اللزوميات، ١: ٢٩٢.

(٢) ولد في أرمينيا سنة ١٨٧٥ وقد بلغ في سنة ٩٣٥ الستين من عمره حيث احتفل مواطنوه به في مدينة (أروان) عاصمة الجمهورية الأرمنية السوفياتية.

(٣) خير الدين الأسدي.

(٤) نقلت إلى الروسية والألمانية والفرنسية والإنكليزية والإيطالية والإسبانية واليونانية والتركية والاسبرانتو وغيرها وترجمت إلى اثنتي عشرة لغة من لغات الاتحاد السوفياتي.

في الأرمنية ملحمته الشعرية (عروج أبي العلاء) فكان لها في الأندية الأدبية العالمية صدى استحسان خطير. قال: ولا يزال شاعرنا متمتعاً بصحة وبحياة رغيدة في مدينة (أروان) بأرمينية حيث تحفه عين التجلة والإكبار، وحيث احتفل عام ١٩٣٥ ببلوغه الستين.

قسم المؤلف كتابه هذا في أبي العلاء إلى سبعة فصول، وقد سمى كل فصل منه سورة، ولعل هذه التسمية من المعرب لا منه. وقد رسم في أول الكتاب صورة أبي العلاء راكباً جملاً يسير به في الصحراء تاركاً خلفه مدينة بغداد ولها خيال من صورتها خلفه وقد ابتعد عنها بالمسير، وهو يخاطب ظعونه بما سنذكر لك شيئاً منه لتعلم كيف ولماذا غادر أبو العلاء بغداد.

قال في السورة الأولى بعدما صور بكلامه الشعري الموقع والحال[1]:

سر دائماً، سر يا ظعنا قدماً.

(هكذا كان الشاعر العظيم أبو العلاء يقول) امض بعيداً بعيداً، إلى الفلوات الغفل الخاوية، الطلقة، العذراء الزمردية الطاهرة، امضِ دون وهن نحو الشمس، واحرق بقلبها قلبي.

---

(١) بدأ السورة بما يلي:
وظعن أبي العلاء كما الينبوع تناغت وفود أمواهه:
كان يتهادى باتزان ورفق بين هدأة الليل ورنة أجراس الإبل.
ورنين هذه الأجيراس كان يسقي الحقول الهاجعة نشوة وطرباً.
وبغداد راقدة في وثير فراشها، غارقة في أحلامها الحلوة: أحلام الجنان النضيرة.
والبلبل في الجنان كان يتلو غزله الحنون.
والفوارات تفترّ عن ابتسامات الماسية براقة.
وقصور الخلفاء المنيرة تسير في طريق الأفلاك.
والسماء كلها تشدو على إيقاع الأرغن المنبعث من الكواكب أبداً.
والنسمات الحاملة أرج القرنفل كانت تتهامس بحكايات «ألف ليلة وليلة».
والنخل والسرو المستغرقان في نوم لذيذ كانا في تثن وميس على الطرق.
والظعن يمشي متثاقلاً مرسلاً رنين أجراسه، لا يعير الوراء لفتة.
إنه الطريق البعيد المجهول، يدعو أبا العلاء بألف من المغريات ويداليه (يرفق به): ثم يأتي ما نقله المرحوم الرصافي.

آه! إني لم أقل لكما الوداع يا قبر أبي ويا مهد الأمومة، أيها السقف الأبوي، يا ذكريات الطفولة، إن نفسي أبداً في شجي منكما، كم صغوت بخالص الود إلى عشرائي والناس أجمعين، قريبهم وبعيدهم، والآن حال حبي إلى ثعبان لاذع، وإن قلبي بسم الكراهية ليغلي.

أصبحت أبغض كل ما كنت أحب قبلاً، أبغض كل ما انطوت عليه نفوس البشر.

أحصيت في نفوس البشر القذرة الخادعة ألوفاً من دواعي التقزز والاشمئزاز.

أخص بالذكر منها المداجاة، المداجاة التي يتراءى الإنسان فيها بهالة الصدّيقين الأبرار.

يا لسان الإنسان! أيهذا الذي يدثر نفوس البشر الجهنمية بأريج السماء ولونها، وبهاء جلائها! أقائل أنت يا ترى كلمة صادقة؟

امض إلى الصحراء الخاوية يا ظعن! إلى شبح الفلاة الملتهبة، وحط بين تلك الصخور النحاسية الشقراء رحالي، لأضرب خيمتي على مدارج الأفاعي والعقارب.

هناك أكون في وادع عاصم من بسمات البشر الخادعة.

هناك أكون في وداع عاصم من الصديق، آه! الصديق الذي كنت أسند رأسي إلى صدره بإخلاص، وصدره هاوية جد خطرة، مسجاة بما يضلل.

إن نزوعي إلى السلام على الناس، نزوع عنه، ومن موائدهم لا أقطع كسرة.

أجتوي ذلك ما دامت الشمس تحرق قمم سيناء الشامخة وما دامت كثبان البادية تضطرب كالأمواج.

أجلس والوحوش إلى الطعام، وأرد التحية على الضباع.

وهكذا يا ظعن! سر، وسر دون انكفاء[1].

---

(١) ويكمل هذه السورة بما يلي:

«ثم رمى أبو العلاء بغداد الراقدة بنظرته الأخيرة وأدار جبينه الساقط المغضن نحو بعيره فأمر يده على شعره بلطف وإيناس، ثم طوق رقبته، وقبل عينه الصافية قبلة حارة، وهطلت من أهدابه دمعتان=

ومما ذكره المؤلف في السورة الرابعة بلسان أبي العلاء قوله:

سر يا ظعون! سر كما الرياح صلت[1]

هكذا كان الشاعر العظيم أبو العلاء يواصل وحيه:

تلاطمي أيتها العواصف الهائجة فوق رأسي، إنني أمامك حاسر الجبين، فاستفعيه اسفعيه، إن ذلك لا يضير.

أبداً لن أعود إلى المدن الدنسة الدامية، حيث تؤج نار الشهوات، وحيث يمزق الأشلاء أولئك الطغاة.

امض بي يا ظعن![2] إلى مكان ما حيث لا دوي ولا صديق.

أصدقائي! لولاكم لما كنت مثخناً بالجراح؛ عميداً، وغلتم قلبي بالزلفى والقبلات، وبالزلفى والقبلات طعنتموه.

الصديق فرية العمر، وعين تراقب آثارك، وتستقصي مواقع أقدامك، ينفس عليك النعمة، ويمذق لك الود؛ نغل الباطن ومدنس السريرة.

الكلب تربطك به واشجة الألفة لا ينبح عليك، وألفاؤك من الناس ينبحون.

أودعت حنايا ضلوعي إذ محضتهم الولاء أفاعي وأصلالا.

=سخيتان، وسار الظعون بتجرس مشج هادئ وبخطوات متزنة نحو الأرض البراح البهماء، نحو الفيافي العذارى».

(١) وقد بدأت كما يلي:

«بسط الليل المعتكر الرهيب جناحه النائي على الظعون والفجاج والسهول والفيحاء.
واكفهرت السماء وغامت الآفاق بكسف الغمام المدلهم.
تلفع ظلام الدجى بظلام الدجنة، فلم يك للكواكب من بصيص.
والرياح خيول فعمة الأوصال أفلتت أعنتها وجرى كل جموحاً جموماً.
زعزع تعج فتمزج ما بالبوادي المضطرمة من رياح وغبار بعنان السماء.
أسمعت زئير الأسود والدم ينعر في مطاعنها؟ هكذا كانت زفزافة الرياح تتجاوب وتولول.
تدحرج متلاطمة في الأوداء، وتنوح بقلب الثكلى بين غابات النخيل.
ثم أتى ما نقله المرحوم الرصافي.

(٢) هذه قطعة صغيرة من السورة الرابعة من ملحمة هروج أبي العلاء.

لا يكن في روعك أن السراة: جلة الزمن، وغرر المجد، يكبر مقامهم في ذرع الناس، إنما تغشى الأبصار جلالة المال والقوة فحسب.

النظُم، وما النظُم؟ سيف بتار تشهره يد الأقوياء فوق رؤوس الضعفاء.

سيراً دركاً يا ظعن! واطو ظلي عن عدالتهم الحمراء.

لأن تمزق قلبي النمور، خير من أن تتعهدني يد عدالتهم.

أيه يا زمرة الشر! ما أنتم إلاّ ضباع ضاغمة ذات ألوف الأنياب.

سر يا ظعن وحيا! واطرحني إلى الأفاعي، وادفن قلبي التعس تحت الرمال لأنجو من حكومتهم الهمجية.

***

نكتفي من كتاب الأديب الأرمني بهذه النبذ اللامعة المذكورة عن أبي العلاء وهو راحل عن بغداد مضربين عما قال في بقية السور، لأن المقام لا يحتمل التطويل، ولأن الكتاب متداول يستطيع القارئ أن يرجع إليه إن شاء[1].

ولا ريب أن هذا الأديب لم يتكلم بهذا الكلام عن أبي العلاء جزافاً، بل استند فيه إلى معرفته بأبي العلاء حق المعرفة، إذ صور لنا بهذه الجمل ما ينطبق على نفسية أبي العلاء المتجلية في اللزوميات وفي الفصول والغايات كل الانطباق.

وأنت ترى أن هذا الأديب البارع قد صور لنا كيف كانت نفس أبي العلاء عند خروجه من بغداد، وكيف كانت جوانحه تحتدم سخطاً على الحياة، ويأساً ونفوراً منها ومن أهلها. ومما لا ريب فيه أنه لم يقدم بغداد بهذه النفس المشمئزة الساخطة، بل قدمها بنفس تشارك الناس في حياتهم فتجد معهم كما يجدون، وتهزل كما يهزلون، فما هي إذن العوامل التي حولت نفسه في بغداد إلى هذه الحال التي هي عجيبة بقدر ما هي محزنة، ثم استمرت نفسه على هذه الحال بعد رجوعه إلى موطنه من بغداد، فأنتجت لنا في عزلتها اللزوميات، والفصول

---

(١) الحقيقة أن هذا الكتاب نادر الوجود في بغداد ونظراً لجماله وأهميته ننشر بعض الفقرات والقطع الجميلة من السور الخامسة والسادسة والسابعة ليطلع أدباء العربية على هذا النوع الطريف من الأدب العربي الذي يتناول جزءاً من تراثهم الأدبي الرفيع.

والغايات، ذينك الكتابين اللذين يعطياننا صورة صادقة لنفس أبي العلاء، مطابقة كل المطابقة للصورة التي صورها لنا الأديب الأرمني النبيه.

فهل يصح بعد هذا أن نقول بأن أبا العلاء لما ذهب إلى بغداد حمل معه طائفة من أقواله في اللزوميات، كما يقول الدكتور؟ وهل يصح بعد هذا أن نقول بأن أبا العلاء كادت نفسه تذوب حسرات لفراق بغداد، كما يقول الدكتور أيضاً؟ . . .

ولقد كتب الدكتور في كتابه «ذكرى أبي العلاء» فصلاً بعنوان (حزنه على بغداد) وتفنن في وصف هذا الحزن ما شاء له الفن أن يتفنن، فذكر أولاً حزنه الشديد على موطنه (المعرة)، وقد استعرض في بيان هذا الحزن قصيدتيه اللاميتين اللتين قالهما وهو في بغداد، فذكر فيهما حنينه إلى بلاده، وندمه على فراقها، إذ قال بعد ما ذكر مجيئه إلى العراق:

فأصبحت محسوداً بفضلي وحده　　على بعد أنصاري وقلة مالي

ندمت على أرض العواصم بعدما　　غدوت بها في اليوم غير مغال

يريد بأرض العواصم بلاده وهي من بلاد الشام[1]، فهو يقول: إنه في بغداد محسود وإنه نادم على فراق بلاده، أفلا يحق لنا أن نسأل إن الذي يقول هذا القول وهو في بغداد كيف يحزن عليها بعد فراقها، وإذا جاز أن يكون حزنه لأجل ما فارق فيها من موارد العلم ومناهل الأدب فلن يجوز أن يكون لمفارقة أهلها الذين امتلأت نفسه منهم نفوراً واشمئزازاً. ونحن إذا تأملنا في هاتين القصيدتين رأيناهما يتضمنان ذم بغداد أكثر من حنين أبي العلاء فيهما إلى بلاده، فقد قال في إحداهما:[2]

تمنيت أن الخمر حلت لنشوة　　تجهلني كيف اطمأنت به الحال

فأذهل أني بالعراق على شفا　　رزي الأماني لا أنيس ولا مال

---

(١) الحقيقة أن بلاد العواصم لا تطلق إلا على شمالي سوريا فقط وهو ما يشمل الآن ولاية حلب ولواء الإسكندرونة الذي اغتصبته تركيا الكمالية وهي تقابل (الثغور) كيليكيا الحالية في البلاد التركية. أما بلاد الشام فتدل على معنى أوسع من هذين المصطلحين الضيقين.

(٢) سقط الزند، ٢: ٦٣.

فانظر إليه يا رعاك الله كيف يرى نفسه في العراق على شفا، وأنه منقوص الأماني ضعيفها وأنه ليس له في العراق أنيس ولا مال، فمن المستحيل عادة أن يقول هذا رجل مقيم في العراق وهو مطمئن فيه غير ساخط عليه ولا مشمئز من بنيه، وقال أيضاً[1]:

وماء بلادي كان أنجع مشربا ... ولو أن ماء الكرخ صهباء جريال

فانظر كيف فضل ماء بلاده وهو ماء الآبار على ماء بغداد وهو عذب فرات، إلى غير ذلك من الأبيات التي نقلها الدكتور لبيان حزنه الشديد على العراق؟

ثم أخذ الدكتور يذكر حزنه على بغداد مستشهداً عليه بقصيدته العينية التي قالها وداعاً لبغداد حين فارقها. ولم نر في هذه القصيدة ما يدل على حزنه الشديد على بغداد حين فارقها، سوى قوله فيها[2]:

أودعكم يا أهل بغداد والحشا ... على زفرات ما ينين من اللذع

وهذا ينبغي أن يحمل على المجاملة في الوداع، إذ لا يسعه وهو في موقف الوداع أن يقول غير هذا. على أنها قد جاء فيها بيت لذع لعلماء بغداد، وذلك قوله[3]:

أدرتم مقالاً في الجدال بألسنٍ ... خلقن فناجين المضرة للنفع

ومعنى هذا أنهم يجادلون في المسائل العلمية الدينية فيضرون الناس باختلافهم فيها لكي ينتفعوا هم بجدالهم فينالوا المناصب ويكسبوا الأموال، وهل هذا إلا شتم مقذع؟

ومن الغريب أن الدكتور حفظه الله قال في فصله هذا: «وليس أبو العلاء وحده الذي فارق بغداد فلزمه الندم عليها طول حياته، بل هناك قوم يحصيهم التاريخ فارقوا بغداد كارهين فبكوها أمر بكاء»، ثم قال: «حتى أننا نستطيع أن نؤلف سفراً خاصاً ممتعاً في الآداب لا يحتوي إلا على ما قال الكتاب والشعراء في الحزن لفراق بغداد».

---

(١) سقط الزند، ٢: ٦٣.
(٢) سقط الزند، ٢: ١٠٢.
(٣) سقط الزند، ٢: ١٠٤.

وما أدري ماذا يريد الدكتور من تكثير الحزناء على فراق بغداد، فإنهم مهما كثروا فإن كثرتهم لا تستلزم كون أبي العلاء منهم، والكلام إنما هو في إثبات حزن أبي العلاء على بغداد بعد فراقها، لا في كثرة الحزانى على فراقها.

ومن الغريب أيضاً أنه ذكر من هؤلاء الذين جزعوا لفراق بغداد قصة أبي محمد عبد الوهاب القاضي المالكي، مع أن هذه القصة إنما ذكروها في معرض الذم لأهل بغداد، وهي لعمر الله تتضمن أقبح الذم لهم، أما كان في أرباب الثراء من أهل بغداد من يضمن لهذا الرجل العالم مداً واحداً من الباقلاء في كل يوم، عندما قال لهم وهم يودعونه: والله لو وجدت عندكم في كل يوم مداً من الباقلاء ما فارقتكم. وتالله إن هذا الرجل قد شتمهم بقوله هذا أقبح شتم، وخلاصة القول أن أبا العلاء لم يحزن على فراق بغداد؛ وأن كل ما دل على خلاف ذلك من أقواله يجب النظر في حقيقته وتأويله إلى مصدره الحقيقي المنبعث منه لا من حزنه على بغداد.

اقتراح

وآخر ما نرفعه إلى الأستاذ الكبير الدكتور طه حسين، أن نقترح عليه أن يضع لنا كتاباً يتضمن الجواب على السؤال الآتي:

هل كان أبو العلاء يكون كما نعرفه اليوم، وكما عرفنا به الدكتور في الكتب التي كتبها فيه لو لم يكن مصاباً بالعمى؟ أم كان يكون في مقام أعلى من ذلك؟ أم في مقام أدنى منه؟ فإن الجواب على هذا السؤال يهدينا إلى ما هو أعظم وأنفع لنا في الحياة من معرفة أبي العلاء المجردة من ذلك. هذا مع اعترافنا بأننا لا نعرف في عصرنا من جهابذة العلم الناطقين بالضاد من يستطيع أن يجيب عليه جواباً علمياً فلسفياً حافلاً بالأدلة والبراهين غير الدكتور حفظه الله وأدامه هادياً في مجاهل العلم ومتاه الأدب.

عروج أبي العلاء
(الملحق)

لقد وعدنا بنشر جزء من رسالة عروج أبي العلاء للأديب الأرمني «أوديك اسهاقيان» ترجمة «خير الدين الأسدي» و«بارسيخ تشتويان»، وذلك إتماماً للفائدة وحرصاً على إطلاع القراء الكرام على ما جاء في هذه الرسالة من أفكار جميلة وطريفة في التعبير عن آراء لأبي العلاء جديدة بالنسبة للغة العربية.

السورة الرابعة

بسط الليل المعتكر الرهيب جناحه النائي على الأظعان والفجاج وبسهول الفيحاء.

واكفهرت السماء وغامت الآفاق[1] بكسف الغمام المدلهم.

تلفع ظلام الدجى بظلام الدجنة[2]، فلم يك للكواكب من بصيص.

والرياح خيول فعمة الأوصال أفلتت أعنتها وجرى كل جموحاً جموماً[3].

زعزع تعج فتمزج ما بالبوادي المضطرمة من رياح وغبار بعنان السماء.

أسمعت زئير الأسود والدم ينعر في مطاعنها؟ هكذا كانت زفزافة[4] الرياح تتجاوب وتولول.

---

(١) قطع.

(٢) الغيم المطبق المظلم.

(٣) الجموم: الفرس كلما ذهب منه جري جاءه آخر.

(٤) الشديدة الهبوب في دوام.

تتدحرج متلاطمة في الأوداء، وتنوح بقلب الثكلى بين غابات النخيل.

«سر يا ظعن! سر كما الرياح صَلتا[1]»

هكذا كان الشاعر العظيم؛ أبو العلاء يواصل وحيه:

«تلاطمي أيتها العواصف الهائجة! فوق رأسي، إنني أمامك حاسر الجبين، فاسفعيه اسفعيه إن ذلك لا يضير.

أبداً لن أعود إلى المدن الدنسة الدامية، حيث تؤج نار الشهوات، وحيث يمزق الأشلاء أولئكم الطغاة.

هناؤكِ يا نفس! أن لا مثوى لكِ، هناؤك أنك أطفأتِ الموقد الأبوي.

الويل لمن أتوا داراً، إنه كالكلب مربوط بعتبها.

كري أيتها الرياح على دار أبي فاهدميها، واقتلعي أسسها، وذري ترابها في فسيح الأرجاء.

مثواي هذا الطريق المترامي، وسكني[2] عزلتي، وسقفي الأبوي هذه السماء ذات الأحداق.

الوطن سجن الحياة، وساحة الحرب، ومراق الدماء، وأهرام الجماجم التي رفع سمكها[3] أولئكم الطغام[4] الأوغاد.

الوطن مرتع ذوي الثراء: رواد الخنا، ومقبع العمال الذين يأتدمون الأديم.

امض بي يا ظعن! إلى مكان ما حيث لا دويّ[5] ولا صديق.

أصدقائي! لولاكم لما كنت مثخناً بالجراح، عميداً[6] وغلتم[7] قلبي بالزلفى والقبلات، وبالزلفى والقبلات طعنتموه.

---

(١) الصلت في الأصل: الرجل الماضي في الحوائج.

(٢) السكن: ما يسكن إليه ويستأنس به.

(٣) السمك: القامة والثخن الصاعد.

(٤) رذال الناس.

(٥) ساكن الدو أي المفازة.

(٦) شديد الحزن.

(٧) دخلتم.

الصديق فرية العمر، وعين تراقب آثارك، وتستقصي مواقع أقدامك.

ينفس عليك النعمة، ويمذق[1] لك الود، نغل[2] الباطن، ومدنس السرير.

الكلب تربطك به واشجة[3]. الألفة لا ينبح عليك، وألفاؤك من الناس ينبحون.

أودعت حنايا ضلوعي إذ محضتهم الولاء أفاعي وأصلالا.

لا يكن في روعك أن السراة: جلة الزمن، وغرر المجد، يكبر مقامهم في ذرع الناس، إنما تغشى الأبصار جلالة المال والقوة فحسب.

إذا صلد[4] زندك، وظهر[5] بك الدهر تطاول عليك غباراً عليك وصفعك.

ما الغنى؟ ما هذا الذي يسخر أجساد البشر وعواطفهم وعقولهم؟

الغنى: دماء الفقراء، ودموع اليتامى، وجنازات[6] الموتى.

النظُم، وما النظُم؟ سيف بتار تشهره يد الأقوياء فوق رؤوس الضعفاء.

سيراً دركاً[7] يا ظعن! واطو ظلي عن عدالتهم الحمراء.

لأن تمزق قلبي النمور، خير من أن تتعهدني يد عدالتهم.

يا رجال الحكومات! يا نواجم الفتن والحروب! أيها المرابون الجشعون! الطاعمون الناعمون دون مقابل، إن لساني ليمرج[8] بحق في مخازيكم.

تزدرعون الرعب والذل والإرهاق والحقد حيثما تجد يدكم طولاً.

أيه يا زمرة الشر! ما أنتم إلاّ ضباع ضاغمة ذات ألوف المخالب.

---

(١) يشوبه بكدر.
(٢) فاسد.
(٣) في الأصل الرحم المتصلة المشتبكة.
(٤) لم يور.
(٥) نبلك خلفه.
(٦) بالفتح: جسد الميت.
(٧) متواصلاً.
(٨) ينطلق.

الحكومة جلاد الأجيال، ولصها الأعظم، وحمام الدماء

هي وحدها الضمير، هي القدر خيره وشره، هي السلطة الروحية والزمنية، هي كل شيء؛ أما أنت فلحد وهباء.

تقيد خطانا، وتكم أفواهنا، وتستمد من النظم الجائزة حق السلخ والتعليق على الأعواد.

أيها الملأ الضعيف الخانع الجبان! ألست أنت وضعت السيف في أكف أندادك وخولتهم حق السيادة والطغيان؟

سيراً وحياً[1] يا ظعن! واطرحني إلى الأفاعي، وادفن قلبي التعس تحت الرمال لأنجو من حكومتهم الهمجية».

***

كانت هوج الصواعق تمزق جلابيب الغيوم بسيوفها النارية ثم تنقض على مفارق الجبال البعيدة.

وهفافة[2] الرياح تتصارخ وتتجاوب، والنخل والسرور في حفيف رهيب.

والظعون بتجرسه الحلو كان يغذ[3] السير ناشراً في ما حوله سحب القتام.

كأنما يحاول أن يخلص نجياً من السلطة الغشوم، ومن يدها العابثة عبث السكارى.

فقرات من السورة الخامسة

العالم حقل أبقل زرعه فأحب[4]، وكان الحب زواناً تخلله حفنة من البر

قلت وأقول: حيثما وهج الذهب: الرب، فهناك مجلل جلال لديكم.

وإلا فلما تسبحون بآلاء الغنى؟

---

(١) عجلًا.

(٢) سريعة المرور.

(٣) يسرع.

(٤) صار ذا حب.

مرددين: عف، زكي المغرس، عتيق النجار[1] حمس، لطيف المناقشة[2]، رثى[3] النادي، وضيء الطلعة، نقي الأزار...

لعمري إنه براء من ذلك، إنه على النقيض: لص، وخم المنبت، دنس النبعة، رعش، متشدق، أفين[4]، شتيم الخلقة، جرب العرض...

يا للمروءة: تسوم[5] يد القوي الضعيف سوء العذاب، ثم يمضي هذا فيؤله تلك اليد الدامية.

فقرات من السورة السادسة

ها هو ذا يتنفس الصعداء مردداً: واحنيناه يا أسعدني! هل لآفاق هذه البوادي أن تتسع لآفاق حريتي؟

أيتها الحرية! أنت ملاب[6] ورد الجنة النضرة، أنت قرآن بلابلها الغردة، أنت عطر النور.

كلليني بوردك الزاهي، وابعثي مشاعلك تنير ساحة أحزان روحي.

بوركت أيتها الأرض العذراء، أنت عالم الانفراد الحافل بالنشوة والأماني.

جلليني يا شمس بظل نورك، وألقي على كتفي غمراً من سناك كيما أخلد في مجد النور ونور المجد.



(١) الأصل والحسب.
(٢) المكالمة.
(٣) صاحب الرأي.
(٤) ضعيف الرأي.
(٥) تكلفه ما فيه عذاب أو شر.
(٦) العطر المائع.

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الأعلام

٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

١ ـ فهرس الأعلام

(أ)

ـ إبراهيم، الخليل: ٢٦٩، ٣٩٤.

ـ إبراهيم، كمال: ١٣.

ـ إبليس: ٣٩٠.

ـ ابن أبي حازم، بشر: ٣٧٤.

ـ ابن أبي سلمى، زهير.

ـ ابن أبي الصلت، أمية

ـ ابن أبي وقاص، سعد: ٣٩٥.

ـ ابن الأثير: ١٦٥.

ـ ابن الأزرق، نافع: ٣٩١.

ـ ابن الأهتم: ١٢٥.

ـ ابن بقية: ٨٢، ١٢٩.

ـ ابن جني: ٢٠٩، ٢١٦.

ـ ابن الجهم، علي: ٥٢، ٥٥.

ـ ابن الحاجب: ٤٧.

ـ ابن الحجاج: ٨٢، ١٢٦، ١٢٩.

ـ ابن حنبل، أحمد: ٢٩٩.

ـ ابن خالويه: ١٩٦، ٢٠٨ ـ ٢١٠.

ـ ابن خشرم، هدبة: ٨٨، ١٣٥.

ـ ابن خلدون: ٨٠، ٨٩، ٩٠، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧.

ـ ابن خلكان (أبو العباس): ٢٣٤.

ـ ابن خلكان، عبيد الله: ١٨٨.

ـ ابن درماء، عمرو: ٢٩٨.

ـ ابن دريد: ٢٠٨.

ـ ابن الدمينة: ٥٨.

ـ ابن الدهان: ٢٠١.

ـ ابن رشيق: ٩١، ١٣٩، ٢٣٤.

ـ ابن الرومي: ٧١، ٤٢١.

ـ ابن زريق: ٩٢، ١٤١.

ـ ابن زيدون: ٩٢، ١٤١.

ـ ابن سالف: ٣٧٢.

- ابن السراج: ٢٠٨.
- ابن السكيت: ١٧٩.
- ابن سيار التميمي: ١٩٣.
- ابن سينا: ١٣٣.
- ابن صعصعة: ٣٣٥.
- ابن الطثرية: ٥٨.
- ابن عباس (راوٍ): ٣٩١.
- ابن عبد العزيز، عمر: ٦٢.
- ابن عبيد الله العلوي، محمد: ١٨٧.
- ابن عربي، محي الدين: ٢٦٣.
- ابن علي الهاشمي: ١٩١.
- ابن العميد: ٢٠٥، ٢١٧، ٢١٨.
- ابن عنين: ٤١٧.
- ابن فارس: ٥١، ١٨٠.
- ابن كلاب، عبد الله بن سعيد: ٢٨٨.
- ابن كوجك، عبد المحسن بن علي: ٢٠٨.
- ابن ماء السماء، المنذر: ٢٩٨.
- ابن المبارك، أبو محمد: ١٧٩.
- ابن مرة: ٣٣٥.
- ابن المعتز: ١١٥.
- ابن المعلم: ٢٨٦.
- ابن مفرغ، زياد: ٦٢.
- ابن المقفع: ١٧٠.
- ابن النديم: ١٠٨.
- ابن الوردي: ٤٤١.
- أبو إسحق = ابن المعلم.
- أبو الأسود، الدؤلي: ٦٢، ٦٤، ١٧٧.
- أبو بكر: ٢٩٣، ٣٧٥، ٣٩٥.
- أبو بكر، الخوارزمي: ٨٨، ١٣٥.
- أبو تمام، ١٥٣، ٢١٤، ٤١٩.
- أبو جعفر، المنصور: ٣٨٦.
- أبو حاتم، السجستاني: ٣٩٢.
- أبو الحسن (المدائني): ٦٢.
- أبو دلف: ١٩١.
- أبو ذؤيب، الهذلي: ١٥٨.
- أبو زبيد، الطائي: ١٥٩.
- أبو زيد، القرشي: ١٥٩.
- أبو زيد، الهلالي: ٢٤٣.
- أبو الطيب = المتنبي.
- أبو الطيب، اللغوي: ٢٠٩.
- أبو عبيدة: ٨٨، ١٣٥.
- أبو العتاهية: ٢٠٠، ٢٩٠.

- أبو العشائر، العدوي: ١٩٣، ٢٠١ ـ ٢٠٣، ٢٠٧.
- أبو العلاء، الثاني = طه حسين.
- أبو العلاء، المعري: ٢٢، ٢٧، ٣٧، ٧٠، ٨٢، ٩٢، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٠، ١٤١، ١٥٠، ٢١٣، ٢٤٠، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٥ ـ ٤٤٦، ٤٤٨ ـ ٤٥٤.
- أبو علي، الفارسي: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٦.
- أبو عمر = الشيباني.
- أبو عمرو بن العلاء: ٦٢، ٨٨، ٣٦٤.
- أبو فديك: ٦١.
- أبو فراس (الحمداني): ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٤، ٢١٥.
- أبو الفرج، السامري: ٢٠٢.
- أبو الفضل الأنطاكي: ١٩٨.
- أبو القاسم طاهر بن حسين العلوي: ١٩٣.
- أبو قيس بن الأسلت: ١٥٨.
- أبو محمد الحسن بن عبد الله: ١٩٣.
- أبو مسلم الخراساني: ٣٨٦.
- أبو نصر الحلبي: ٢٠٣ ـ ٢٠٧.
- أبو نصر شجاع: ١٨٨.
- أبو نواس: ٨٢، ١٢٩، ١٥٣، ٢٩٠.
- أبو الهذيل العلاف: ٢٨٨.
- أبو وقاص، مالك: ٩٩٥.
- أحمد بن سليمان: ٢٥٨.
- أحمد مختار باشا: ٦٥.
- أحيجة بن الجلاح: ١٥٨.
- الإخشيد: ١٩٨.
- الأخطل: ٦٦، ١٥٢، ١٥٩.
- الأخفش: ٢٠٨، ٣٨٠.
- آدم: ٢٥٩، ٣٣٧، ٣٩٣.
- أرسطو: ٢٤١.
- أرشياس (شاعر): ٢٤٢.
- الأسدي (خير الدين): ٤٤٥.
- أسهاقيان، أوديك: ٤٤٥، ٤٥٣.
- الأشعري، أبو الحسن: ٢٨٩.
- الأصمعي: ٨٨، ٩٥، ١٣٥، ١٤٤، ١٧٩، ٢٢٣، ٣١٧.
- الأعشى: ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨.
- أعصر: ٣٦٣.
- الأعظمي، وليد: ٣٩.
- الألوسي، محمود شكري: ٥.
- أم سيار: ٣٦٣.
- أم ضبة: ٢٠٤.

- امرؤ القيس: ٢٢، ٥٣، ٥٥، ٧٢، ٧٦، ١٢٠، ١٢١، ١٢٥، ١٤٢، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ٢٣٣، ٢٥١، ٢٩٨، ٣٨٩، ٤١٧.
- آمون (إله): ٢٤٠.
- أمية بن أبي الصلت: ١٥٧، ٣٩٢.
- الأنصاري، سعد بن عبادة: ٣٧٥.
- أنيوس (شاعر): ٢٤٢.
- أهرمن (إله الشر): ٢٩٤.
- أيسس (آلهة): ٢٤١.
- أيوب (ابن القرية): ٣٨٩.

(ب)

- اليابان، نعيم بك: ٢١، ٨١، ١٢٧.
- الباقلاني، أبو بكر محمد: ٢٨٦.
- باكون: ٢٣٣.
- البحتري: ٢١٤.
- البخاري (الإمام): ٢٩٩.
- البدراوي، عبد الصاحب: ٣٨.
- البدري، سعيد: ٣٨.
- برصوم الزامر: ٢٨٦.
- البستاني (سليمان): ٢٤٢، ٢٤٣.
- بسوس: ٣٧٧.
- بشر بن أبي حازم: ١٥٧.
- بشر بن مروان: ٦٢.
- بشار بن برد: ٦٨، ٨٣، ٨٥، ٩٥، ١٢٩، ١٣٢، ١٤٤، ١٥٣، ٢٢٣، ٣٧٤.
- بطي، روماثيل: ٣٨، ٤٤، ٢١٩.
- بهرام (ملك): ٣٠٥.
- بوالو: ٢٤١.
- بيدخت (ملك): ٣٠٥.

(ت)

- تاسو: ٢٤١.
- تشتويان، بارسيخ: ٤٤٥، ٤٥٣.
- التفتازاني: ٢١٠.
- تميم بن المعز: ١٧١.
- تميم بن مقبل: ١٥٩.
- تنيس: ٢٤١.

(ث)

- الثعالبي: ١٢٦.
- ثور بن عفير: ٣٩٥.

(ج)

- الجاحظ: ١٧١، ١٧٣، ١٩٩.
- الجادرجي، كامل: ٣٧.
- جبران، جبران خليل: ٩٣، ١٤٢.

ـ الجبوري، عبد الله: ٣٨.

ـ الجرجاني: ٢١٠، ٤٣٢، ٤٣٣.

ـ جرول = الحطيئة.

ـ جرير: ٥٨، ٨٨، ١٣٥، ١٥٢، ١٥٩.

ـ جساس: ٨٦، ١٣٣، ١٣٤، ٣٧٧.

ـ جليلة: ٨٦، ٨٧، ١٣٣، ١٣٤.

ـ جمال الدين، محمد: ٣٨.

ـ جميل (بن معمر): ٨٨، ١٣٥.

ـ الجوهري: ٢١٠.

ـ الجواهري: ١١.

ـ جون كنده = ثور بن عفير.

(ح)

ـ حاتم بن عبد الله (الطائي): ٣٧٧.

ـ الحارث بن عمرو: ٣٧٢.

ـ الحجاج: ٦٢.

ـ الحريري: ١٦٣ ـ ١٦٥ ، ١٦٨.

ـ حسان (بن ثابت): ٥٨، ١٥٨.

ـ الحسني (عبد الرزاق): ١٠.

ـ الحسين (ملك): ٧، ٩.

ـ الحضري، عبد الله بن زيد: ٢٩٠.

ـ الحطيئة: ٨٨، ١٣٥، ١٥٢، ١٥٩، ٣٢٧، ٤١٩.

ـ حماد الراوية: ٨٨، ١٣٥.

ـ الحنفي، جلال: ٣٨.

(خ)

ـ خالص، صلاح: ١٠٤.

ـ خداش بن زهير: ١٥٨.

ـ خرافة (رجل من عذرة): ٣٩١، ٣٩٢.

ـ الخضر: ٢٩٨، ٢٩٩، ٤٢٣، ٤٢٩.

ـ الخفاجي، أبو عبد الله بن سنان: ٣٧٦.

ـ خفاف السلمي: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

ـ خلف الأحمر: ٨٨، ١٣٥.

ـ الخليل (بن أحمد الفراهيدي): ١٥، ١٧٩، ٣٧٩.

ـ الخيّام (عمر): ٢٧.

(د)

ـ داروين: ٣٩٠.

ـ دانتي: ٢٤١.

ـ دريد بن الصمة: ١٥٨.

ـ دعبل: ٢٣٣.

(ذ)

ـ ذو الرمة: ٥٠، ١٥٩، ١٨١.

ـ ذو القرنين: ١٧٠، ٤٢٩.

(ر)

- راسين: ٢٤١.
- الرافعي، مصطفى صادق: ٤٦.
- ربيعة بن مكدم: ٣٦٣، ٣٦٤.
- رجائي زادة (شاعر): ٥٤.
- الرشودي، عبد الحميد: ٢٥٧.
- الرشيد، هارون: ٦٩، ٨٣، ١٢٩، ٢٨٦.
- الرصافي، عبد صالح: ٣٧.
- الرصافي، معروف: ورد في كثير من المواضع.
- الرضي: ٥٣، ١٢٦.
- رعمسيس الثاني: ٢٤١.
- الريحاني (أمين): ١٠، ٣٧، ٣٨، ٩٣، ١٤٢.

(ز)

- الزبرقان بن بدر: ١٢٥.
- الزجاج: ٢٠٨.
- زكرويه: ٢٨٩.
- زلزل (مغنٍ): ٢٨٦.
- الزمخشري: ٢٠٩، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٩١، ٤٣٢.
- زناتي، محمود حسن: ٤٣٠.
- الزهاوي: ٣٢، ٣٤.
- زهير بن أبي سلمى: ٧٦، ٧٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ١٥٢، ١٥٧.
- زياد بن أبيه = زياد بن سمية.
- زياد بن سمية: ٦٣، ٦٨.
- زيد بن عبد الله بن دارم: ١٨١.
- زيدان، جرجي: ٤٦.
- زينب (زوج النبي): ٣٤٣، ٣٤٤.

(س)

- سابق الأعمى: ٦٢.
- السامرائي، إبراهيم: ٣٧.
- سبيك: ٢٣٧.
- ستندال: ٢٠.
- ستي الأول (ملك): ٢٤١.
- سحبان وائل: ٦٨، ٧٦، ١٢٠.
- السروجي، أبو زيد: ١٦٣.
- سعيد، جميل: ٣٨.
- سعيد بن زيد القرشي: ٣٩٥.
- السعيد، نوري: ١٠.
- سلوم، داود: ٣٨.
- سليمان الحكيم: ٢٣٨.
- سمهر (مقومة رماح): ٣٨٣.

ـ السهروردي، محمد: ٣٥، ٣٨.

ـ سيبويه: ٢٠٩.

ـ سيف بن ذي يزن: ٢٤٣.

ـ سيف الدولة: ١١٦، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٦ ـ ٢١٨.

(ش)

ـ شبيب الخارجي: ١٩٤.

ـ الشرتوني، سعيد: ١٥٥.

ـ شعيا: ٢٧٠.

ـ شكسبير: ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤١.

ـ الشماخ بن ضرار: ١٥٩.

ـ الشنفرى: ٢٣٨.

ـ الشيباني، إسحاق بن مراد: ٢٩٠.

ـ شيرويه: ٦٢.

ـ شيشرون: ٢١٢.

(ص)

ـ الصاحب بن عباد: ٨٨، ١٣٥.

(ض)

ـ ضبة (بن يزيد الضبي): ٨٢، ٢٠٤، ٢٠٦.

ـ ضيف، شوقي: ٣٨.

(ط)

ـ الطائي، علي بن أحمد: ١٨٨.

ـ طبانة، بدوي: ٣٨.

ـ الطبري: ٣٨٦.

ـ طرفة بن العبد: ٤٨، ١٥٧، ١٧٨، ٣٤٠.

ـ الطرماح بن حكيم: ١٥٩.

ـ طه حسين: ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠ ـ ٤١٤، ٤١٦، ٤١٨ ـ ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧ ـ ٤٣٠، ٤٣٨، ٤٤٢ ـ ٤٤٤، ٤٥٠ ـ ٤٥٢.

(ع)

ـ عائشة (أم المؤمنين): ٣٤٣.

ـ عبد الإله (ملك): ١١.

ـ عبد الجبار (قاضٍ): ٢٨٩.

ـ عبد الله بن رواحة: ١٥٨.

ـ عبود الكرخي: ٣٢٩.

ـ عبود، مارون: ٣٨.

ـ عبيد بن الأبرص: ١٥٧.

ـ عبيد الراعي: ١٥٩.

ـ عبيد الله (بن زياد): ٦٢.

ـ عبيد الله (نائب أزمير): ٦٢.

ـ عثمان (بن عفان): ٤٢٨.

ـ العجلي، الأغلب: ٩٩.
ـ عدي بن زيد: ١٥٧.
ـ عروة بن الورد: ١٥٨.
ـ عز الدين، يوسف: ٣٩.
ـ عزرائيل (ملاك): ٢٥٢.
ـ عزير: ٣٨٦.
ـ عضد الدولة: ٢٠٥، ٢١٧، ٢١٨.
ـ العقاد، عباس محمود: ٢٤٢، ٢٤٣.
ـ علقمة الحميري: ١٥٨.
ـ العلوي، إبراهيم: ٣٧، ١٨٥.
ـ العلوي، صديق: ١٣.
ـ علي (بن أبي طالب): ٦٢، ٦٣، ٢٨٩، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٨٦، ٣٩١.
ـ علي بن محمد... بن أبي طالب: ٢٨٩.
ـ علي، مصطفى: ١٣، ٣٨.
ـ عمر بن الخطاب: ٢٣٥، ٣٧٥، ٣٩٥.
ـ عمرو بن امرئ القيس: ١٥٨.
ـ عمرو بن كلثوم: ١٥٧.
ـ عمرو بن هند: ٤٨، ١٧٨، ٣٤٠، ٣٧٢.
ـ عنترة بن شداد: ٤٨، ١٥٧، ١٧٨.
ـ عيسى: ٢٦٩.
ـ عيسى بن جعفر: ٢٨٦.

(غ)

ـ غاندي: ١١، ٢٨.
ـ الغنوي، محمد بن كعب: ١٥٨.

(ف)

ـ فاتك الأسدي: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧.
ـ فارعة بنت طريف: ٨٦، ١٣٣.
ـ الفراء: ١٧٩.
ـ فرجيل: ٢٤١.
ـ الفرزدق: ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٨٨، ١٣٥، ١٥٢، ١٥٩، ٢٩٠.
ـ فلوطرخس: ٢٣٤.
ـ الفيروز آبادي: ٢١٠.
ـ فيصل (الملك): ٧ ـ ٩.

(ق)

ـ القاضي، أبو محمد عبد الوهاب: ٤٥٢.
ـ قدار = ابن سالف القرشي: ٢٤.
ـ القزويني: ٨٤، ١٣٠، ٤٠٥.
ـ قس بن ساعدة: ٧٦، ٩٣، ١٢٠، ١٤٢، ١٧١.
ـ القطامي: ١٥٩.
ـ قيس بن ثعلبة: ٤٩.

ـ قيس بن الخطيم: ١٥٨.

(ك)

ـ كافور: ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٦ ـ ٢١٨.

ـ كثير عزة: ٤٠٥.

ـ كعب الأحبار: ٢٩٩.

ـ كعب بن زهير: ١٥٩.

ـ الكلابي، سعيد بن عبيد الله: ١٨٨.

ـ كلدرج (كاتب): ٢٣٥.

ـ كليب: ٨٦، ٨٧، ١٣٣، ١٣٤.

ـ كليب وائل: ١١٤.

ـ الكميت المضري: ١٥٩.

ـ كنانة بن خزيمة: ٢٤٩.

ـ كورناي: ٢٤١.

(ل)

ـ اللبابيدي، صلاح: ٢٥٦.

ـ لبك، السير جون: ٢٣٥.

ـ لبيد: ١٥٢، ١٥٧.

ـ لفستون: ٢٣٧.

ـ لؤلؤ: ١٩٨.

(م)

ـ مالك بن الريب: ١٥٩.

ـ مالك بن طوقك ٨٣، ١٢٩.

ـ مالك بن عجلان: ١٥٨.

ـ المأمون (خليفة): ٦٩، ٢٣٤، ٢٣٥.

ـ المتجردة: ٥٦.

ـ المتلمس (الضبعي): ٤٨، ١٥٨، ١٧٨.

ـ المتنبي: ٢٧، ٣٧، ٥٢، ٧٢، ٨٤، ١١٦، ١٣٠، ١٣١، ١٥٣ ـ ١٥٥، ١٦٧، ١٧٣، ١٨٦ ـ ٢١٨ن، ٢٥٠، ٤١٤، ٤١٥.

ـ محمد (النبي): ٢٦٩.

ـ محمد المهدي = المهدي المنتظر.

ـ محمد نامق كمال بك: ٥، ٣٦.

ـ مرجانة: ٦٢.

ـ المرقش الأصغر: ١٥٨.

ـ المرقش الأكبر: ١٩٩.

ـ مسكوني، يوسف يعقوب: ٤٣.

ـ المسيب بن علس: ١٥٨.

ـ المسيح: ٢٨١.

ـ مطلوب، محمد: ٢٥٢.

ـ معاوية: ٦٢.

ـ المعتصم: ٦٩.

ـ المعري = أبو العلاء المعري.

- المغيرة بن شعبة: ٩٩، ١٤٨، ٢٢٧.
- المفرجي، أحمد فياض: ٣٧.
- المقدسي، أبو نصر: ٢٣٣.
- المتنخل الهذلي: ١٥٨.
- المنذر التخمي: ٣٨٦.
- ملتون: ٢٣٥، ٢٤٠ ـ ٢٤٢.
- الممزق: ١٩٩.
- المهدي (خليفة): ٢٨٦.
- المهدي المنتظر: ٢٩٧.
- المهلهل: ١١٤، ١١٥، ١٥٨.
- موسى (النبي): ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٩٨، ٢٩٩، ٤٢٣، ٤٢٩.
- الموصلي، إسحاق بن إبراهيم: ٢٨٦.
- ميخائيل، سعد: ٣٨.
- الميساني: ٦١.
- الميلاسي، إسماعيل حقي: ٦٥.

(ن)

- النائب، عبد الوهاب: ٥.
- النابغة الجعدي: ١٥٢، ١٥٩.
- النابغة الذبياني: ٥٣، ٥٥، ٦٨، ٧٦، ٨٧، ١٢٠، ١٢١، ١٣٤، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٧١، ٢٢١، ٢٣٦، ٢٣٨.
- ناجي، هلال: ٣٩.
- الناشئ: ٢٤٢.
- نامق باشا = محمد نامق كمال بك.
- نبيشة بن حبيب: ٣٦٣.
- النجاشي: ٣٧٢، ٣٧٣.
- ندبة: ٣٢٨.
- نصر بن فيع: ٢٣٤.
- النعمان بن المنذر: ٥٦، ٨٧، ١٣٤، ٢٣٨.
- نفطويه: ٢٨٧.
- النمر بن تولب: ١٥٨.
- نوبخت (منجّم): ٣٠٥.
- نوح (النبي): ٢٦٩.

(هـ)

- الهادي: ٢٨٦.
- هدبة = ابن خشرم.
- هوراس: ٢٣٥، ٢٤١.
- هولاكو: ٥٧.
- هـــومـــيـــروس: ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢.

(و)

- وائل: ٣٧٧.

ـ الوائلي، إبراهيم: ٣٧.

ـ الواحدي: ٢٠٢.

ـ الواعظ، رؤوف: ٣٨.

ـ الوليد بن عبد الملك: ٦١.

ـ الوهابي، خلدون: ٣٩.

(ي)

ـ ياقوت الحموي: ١٠٧، ٢٨٦، ٣٧٦، ٣٧٧.

ـ يزدان (إله الخير): ٢٩٤.

ـ اليزيدي = ابن المبارك يقدم بن عنزة: ٣٦٣.

ـ يوربيدس: ٢٣٤.

ـ يوسف (النبي): ٤٢٣، ٤٢٨.

٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

(أ)

ـ الأردن: ١٣.

ـ أرمينيا: ٤٤٦.

ـ أروان: ٤٤٦.

ـ أزمير: ٣٨٨.

ـ الآستانة: ٢٠، ٢١، ٦٥، ٨١، ١٢٧.

ـ الأعظمية: ٤٠١، ٤٠٤، ٤٢٩.

ـ ألمانيا: ٤٤٥.

ـ الأهواز: ٣٨٩.

ـ أوكسفورد: ٧٤.

(ب)

ـ البحرين: ٣٤٠، ٣٨٩.

ـ بركة زلزل: ٢٨٧.

ـ بصرى: ٣٨٣.

ـ البصرة: ٢٨٩، ٣٨٦.

ـ البطائح = الأهواز.

ـ بعلبك: ١٨٩.

ـ بغداد: ٥، ٧، ٨، ١١، ١٤، ٣٣، ٣٥ ـ ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٥٢، ٥٧، ١٠٤، ١٩٧، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٨، ٢٢١، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٨٧، ٣٨٦، ٤٢٤، ٤٣٨ ـ ٤٤٦، ٤٤٩ ـ ٤٥٢.

ـ بيروت: ٣٢، ٣٦ ـ ٣٩، ٤٥، ٤٧، ١٥٥، ٢٥٦، ٤٢٤.

(ت)

ـ تركيا: ٧.

(ج)

ـ جزيرة العرب: ٦٦، ٦٩.

ـ الجيزة: ٢٤٠.

(ح)

ـ الحبشة: ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٨٣.

ـ الحجاز: ٢٣٦.

ـ حلب: ٣٧٦، ٤٤٥.

- حمص: ١٩١، ١٩٤، ١٩٨.

- حوران: ٣٨٣.

- الحيرة: ٣٤٠، ٣٨٦.

(د)

- دار المعلمين: ٥، ٨، ١٨.

- دجلة: ٣٨٦.

- دمشق: ٣٨٣.

- دير العاقول: ٢٠٤.

(ر)

- الرقة: ٣٧٦.

- روسيا: ١٣، ٢٨.

- الري: ٢٨٦.

(س)

- سرقوسة: ٢٣٤.

- سلمية: ١٩٨.

- السماوة: ١٩٧، ١٩٨.

- سمهر (قرية): ٣٨٣.

- السوربون: ٧٤.

(ش)

- الشام: ٧ ـ ٩، ٣٨، ٩٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٧، ١٩٨، ٢٣٦، ٣٧٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٣٨، ٤٤٣، ٤٥٠.

(ص)

- صقلية: ٢٣٤.

- الصين: ١٣.

(ط)

- الطائف: ٢٧٤.

(ع)

- العراق: ٥، ٧، ٨، ١١، ١٢، ١٤، ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٥٠، ٦١، ١٧٧، ١٩٣، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٥٢، ٣٨٥، ٤٤١، ٤٥٠، ٤٥١.

- عكاظ: ٥٥.

- عُمان: ٣٨٩.

(ف)

- فارس: ٢٠٤.

- الفرات: ٢٠٦، ٢٣٨، ٣٧٦.

- فرنسا: ٦.

- فلسطين: ١٧٢.

- الفلوجة: ١١، ٢٦٢، ٤٠٠.

(ق)

- القاهرة: ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٢١٩، ٢٥٢.

ـ القدس: ٨، ١٩١.

ـ القسطنطينية: ٥، ٣١، ٣٦، ٣٣٢.

ـ قصر الوضاح: ٢٨٧.

(ك)

ـ الكرخ: ٢٨٧.

ـ الكعبة: ١٨٠، ٢٧٤، ٢٨٦.

ـ كفرطاب: ٣٧٦.

ـ كوتكين: ١٩١.

ـ الكوفة: ٩٩، ١٤٨، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٧، ٢٢٧.

(ل)

ـ لبنان: ٩٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٤٢٤.

ـ لندن: ٣٩٢.

(م)

ـ مدرسة الراشدية: ٥.

ـ المدرسة الرشدية: ٥.

ـ مدرسة منيرة خاتون: ٥.

ـ مدرسة الوعاظ: ٥.

ـ المدينة: ٦١.

ـ مصر: ٣٨، ٤٦، ٥٧، ١٩٣، ١٩٦، ٢٤١، ٣٧١، ٣٩٢.

ـ المعرة: ٢٥٨، ٣٠٤، ٣٧٦، ٤٣٨ ـ ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٥٠.

ـ مكة: ٥٨، ٣٦٣، ٣٨٨.

ـ المنتفك: ٦.

ـ ميسان: ٣٨٦.

(ن)

ـ النجف: ٣٨.

ـ النخيل: ٣٨٦.

(هـ)

ـ الهند: ٢٨، ٢٦٨.

(و)

ـ واسط: ٢٠٣، ٣٨٦.

ـ وج: ٢٧٤.

(ي)

ـ اليمن: ١٧٩، ٣٩٥.

ـ يوم أوارة: ٣٧٢.

ـ يوم السقيفة: ٣٧٥.

ـ يوم الغار: ٢٩٣.

الفهرس

الرصافي ٥

١ ـ حياة الشاعر ٥

٢ ـ آراء الرصافي في الأدب والفن ١٤

٣ ـ آراء الرصافي الفلسفية والاجتماعية والسياسية ٢٧

٤ ـ تقويم شعر الرصافي ٣٢

أ ـ مراجع البحث ٣٥

ب ـ آثار الرصافي ٣٦

ج ـ مراجع دراسة الرصافي ٣٧

الادب العربي ومميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة الادبية ٤١

مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة الادبية ٤٥

هل اللغة الدارجة اليوم غير المعربة قديمة كما ادعاه بعضهم ٤٧

اختلاف لهجات القبائل ٤٨

مميزات اللغة العربية في أدوارها المختلفة ٥٠

مميزات اللغة في هذا الدور ٥٢

الدور الإسلامي ٥٧

ماذا حصل في اللغة بظهور الإسلام ٥٨

توحد لغة العرب ٥٨

انتشار اللغة ٥٩

نمو اللغة واتساع أغراضها ٥٩

ارتقاء المعاني ٦٠

تهذيب الالفاظ والأساليب ٦١

ظهور اللحن في الكلام ٦١

خلاصة ما تقدم ٦٦

معيزات اللغة في الدور الأموي ٦٦
ما تمتاز به مفرداتها ٦٦
ما يمتاز به اسلوبها ٦٧
معيزات اللغة في الدور العباسي ٦٩
معيزات اللغة في هذا الدور ٧٠
اللغة في دور الدول الاعجمية ٧٣
ما هو الادب في مصطلح الادباء؟ ٧٤
تعريف الأدب على رأي الأقدمين ٧٤
تعريف الأدب على رأينا ٧٧
موضوع الأدب وغايته ٨٠
غاية الادب ٨٠
القوى العقلية ٨٣
القوى العقلية ومنزلتها في الأدب ٨٣
الذكاء ٨٣
الخيال ٨٤
الحس ٨٦
الحافظة ٨٧
الذوق ٨٨
تقسيم الأدب ٩٠
مزايا المنظوم على المنثور ٩٠
النسبة بين المنظوم والشعر ٩٣
الشعـــر ٩٤
تعريفه ٩٤
مبدأ الشعر ونشاته ٩٥
دروس في تاريخ آداب اللغة العربية ١٠١
تقديم ١٠٣
ماذا يستلزم النظر في تاريخ اللغة ١٠٥
الفروع التي يمكن تقسيم هذا الفن إليها ١١٠
الأدب ١١٩
ما هو الأدب؟ وما هو الأديب؟ ١١٩
الأدب في اللغة ١١٩
الأدب في الاصطلاح ١١٩

تعريف الأدب على رأينا ١٢٢
النتيجة ١٢٤
الأدب الاصطلاحي بالنظر إلى الأدب اللغوي ١٢٥
موضوع الأدب وغايته ١٢٦
غاية الأدب ١٢٧
القوى العقلية ومنزلتها في الأدب ١٢٩
الذكاء ١٣٠
الخيال ١٣١
الحس ١٣٣
الحافظة ١٣٤
الذوق ١٣٥
تقسيم الأدب ١٣٧
مزايا المنظوم على المنثور ١٣٨
النسبة بين المنظوم والشعر ١٤١
الشعر ١٤٣
مبدأ الشعر ونشأته ١٤٤
كيف نشأ السجع ١٤٥
دور الوزن ١٤٦
عامل الاتفاق والمصادفة ١٤٦
عامل الغناء ١٤٧
عامل الرقص ١٤٧
أول مولود من الشعر ١٤٧
النتيجة ١٤٨
طبقات الشعراء ١٥٠
إن كان التقليد في غير الأدب قبيحاً فهو في الأدب أقبح ١٥٠
تقسيم الشعراء بالنظر إلى الزمان ١٥٢
تقسيم الشعراء بالنظر إلى الإجادة ١٥٣
تقسيم الشعراء بالنظر إلى قصائد مشهورة ١٥٧
الأسلوب ١٦١
الأساليب العامة ١٦١
أسلوب المنثور العلمي ١٦٢
أسلوب المنثور الأدبي ١٦٢

أنواع السجع ١٦٤
الأساليب الخاصة ١٦٥
الأساليب الخاصة للترسل ١٦٥
الصورة المستقلة ١٦٦
الصورة المستديرة ١٦٩
الصورة المتوسطة ١٧٢
الواسطة العظمى للتفاضل ١٧٣
الفصحى والعامية ١٧٥
الإعراب في اللغة ١٧٥
هل اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة كما ادعاه بعضهم؟ . ١٧٧
اختلاف لهجات القبائل ١٧٨
نظرة إجمالية في حياة المتنبي ١٨٣
منشأ المتنبي ١٨٦
مراميه النفسية في صباه ١٨٨
هل كان المتنبي كبير النفس ومن عظماء الرجال؟ ١٩١
لماذا لقب بالمتنبي؟ ١٩٧
هل المتنبي شجاع؟ ١٩٩
علمه ٢٠٧
شاعرية المتنبي ٢١٢
الشعر لمعروف الرصافي ٢١٩
تعريفه ٢٢٢
مبدأ الشعر ونشأته ٢٢٣
أنا والشعر ٢٢٩
خواطر شاعر ٢٣١
الشعر والشعراء ٢٣٣
نظرة انتقادية في الادب لمعروف الرصافي ٢٤٥
آراء ابي العلاء المعري ٢٥٣
ضوء على كتاب «آراء أبي العلاء المعري» ٢٥٥
مقدمة ٢٥٨
آراء ابي العلاء ٢٦٣
١ ـ رايه في الإله ٢٦٣
٢ ـ رايه في الاديان ٢٦٧

٣ ـ رايه في العبادات ٢٧١
٤ ـ رايه في نسخ الشرائع ٢٧٥
٥ ـ رايه في أهل الاديان ٢٧٦
٦ ـ رايه في أهل المذاهب ٢٨٥
٧ ـ رايه في الصوفية ٢٩٤
٨ ـ رايه في القائم المنتظر ٢٩٦
٩ ـ رايه في الخضر ٢٩٨
١٠ ـ رايه في العقل والفكر ٣٠٠
١١ ـ رايه في الجزاء ٣٠٤
١٢ ـ رايه في الجبر ٣٠٨
١٣ ـ رايه في الغرائز ٣١٢
١٤ ـ رايه في الناس ٣١٥
١٥ ـ رايه في الدنيا ٣٢٥
١٦ ـ رايه في النسل ٣٣١
١٧ ـ رايه في النساء ٣٣٦
١٨ ـ رايه في الزواج ٣٣٩
١٩ ـ رايه في الحجاب ٣٤١
٢٠ ـ رايه في تعدد الزوجات ٣٤٧
٢١ ـ رايه في الخير والشر ٣٥٠
٢٢ ـ رايه في الحياة والموت ٣٥٣
٢٣ ـ رايه في أهل القبور وما بعد الموت ٣٥٦
٢٤ ـ رايه في الروح والجسد ٣٥٨
٢٥ ـ رايه في تقادم الدهر ٣٦٢
٢٦ ـ رايه في زوال العالم ٣٦٤
٢٧ ـ رايه في البعث والنشور ٣٦٧
٢٨ ـ رايه في حكمة خلق الخلق ٣٦٩
٢٩ ـ رايه في الشك واليقين ٣٧٠
٣٠ ـ رايه في الاقدار ٣٧١
٣١ ـ رايه في الجد ٣٧٤
٣٢ ـ رايه في العزلة ٣٧٨
٣٣ ـ رايه في الحرب ٣٨٢
٣٤ ـ رايه في السياسة ٣٨٤

٣٥ ـ رأيه في اختلاط الأمم والأنساب ٣٨٧
٣٦ ـ رأيه في الجن ٣٩٠
٣٧ ـ رأيه في الخرافات ٣٩١
٣٨ ـ رأيه في الرفق بالحيوان ٣٩٥
٣٩ ـ رأيه في الخمر ٣٩٨
على باب سجن أبي العلاء ٤٠١
على باب سجن أبي العلاء ٤٠٣
لزوم ما لا يلزم ٤٠٤
لماذا تقيد أبو العلاء بلزوم ما لا يلزم ٤٠٦
أبو العلاء والتشاؤم ٤٢٠
التكرار في اللزوميات ٤٢١
الوحدة المعنوية في قصائد اللزوميات ٤٢٤
الفصول والغايات ٤٣٠
الفصول والغايات ومعارضة القرآن ٤٣٠
الموضوع العام في الفصول والغايات ٤٣٣
أبو العلاء قبل سفره إلى بغداد وبعده ٤٣٨
عروج أبي العلاء ٤٤٥
اقتراح ٤٥٢
عروج أبي العلاء (الملحق) ٤٥٣
السورة الرابعة ٤٥٣
فقرات من السورة الخامسة ٤٥٦
فقرات من السورة السادسة ٤٥٧
١ ـ فهرس الأعلام ٤٦١
٢ ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع ٤٧٢

هذا الكتاب

«كان الرصافي رجلاً من رجال الفكر، واسع العقل، صلب العقيدة، شديد المراس في الحق، حاد الذكاء...».

كامل الجادرجي

«والرصافي ـ والحق يقال ـ ذئب الحرية في العراق يثب على كل من يحاول قتلها أو تقييدها».

أمين الريحاني

«... إنني لم ألقَ في عمري أديباً أوسع منه معرفة باللغة وخصائص مفرداتها وبالصرف والنحو وما يتصل بقواعدهما من قيود وشروط...»

طه الراوي

«كان الرصافي عملاقاً، وصورته تقترن دائماً بصورة العملاق الظامئ النهم الذي يغمس شفتيه في أحواض المباهج والمسرات...».

رئيف خوري

